أوراق فلسفية

العدد 7 (2)

الفلسفة الألمانية

ملفات حول:

دلتاى والتأويلية:

هوسرل والفينومينولوجيا

هيدجر الوجودية والزمانية

فتجنشتين وفلسفة اللغة

مدرسة فرنكفورت:

ادرنو ــ هابرماس ــ بلوخ

دراسات حول:

هشام شرابى: الحداثة، النقد الحضارى، نيتشه

عبدالرحمن بدوى: مشروعان أم مشروعاً واحداً؟

محمد إقبال: بين الفلسفة والأدب

شارك فى هذا العدد

هشام شرابى
محمد التركى
رفيقة بن مراد
أشرف منصور
عبد القادر بوعرفة
محمد محمد مدين

الزواوى بغوره
اسماعيل الزروخى
نعيمة الحاج
مختار لزعر
هانى نسيرة
رمضان بسطاوسى

عمر مهيبل
انا مارى شمل
بدر مصطفى
جمال سليمان
قيصر عفيف
جمال مفرج
أحمد عبد الحليم

أوراق فلسفية

العدد السابع ديسمبر 2002

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة المبعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس 7346918
البريد الإليكتروني: AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPU.NIL طارق ثابت القاهرة

محتويات العدد

دلتاي والتأويلية

هوسرل والفينومينولوجيا

هيدجر الوجود والزمانية

شرابي الرمز والقيمة

التحليل وفلسفة اللغة

مدرسة فرانكفورت

المفكرين العرب والمسلمين والفلسفة الألمانية

هذا العدد

هذا العدد هو المجلد الثاني من الفلسفة الالمانية ، الذي يكمل ما قدمناه في العدد السابق من أبحاث علمية أكاديمية في عدة ملفات حول الفلسفة المثالية الالمانية : عند كانط وشوبنهور وشيلنج والملف الثاني حول الجوانب المختلفة في الفلسفة الهيجلية وتأثيرها اللاحق سواء في مدرسة فرانكفورت أو في الفكر العربي المعاصر ونظريته في الدولة وفلسفته في الدين ويحتوي الملف الاخير علي مجموعة دراسات حول نيتشه وعلاقته بالتحليل النفسي وأهتمام المفكرين العرب به وكان من المفروض أن يحتوي العدد السابق علي ملف حول هشام شرابي والفلسفة الالمانية لولا أن صفحاته قاربت الربعمائة صفحة أي ما يزيد عن حجم عددين من المجلة وهنا وجدنا من المناسب أن يضم هذا الملف الي الدرسات التي يحتويها العدد الحالي

وهي تتناول الفلسفة الالمانية في القرن العشرين . ونجد داخله درسات حول دلتاي ومجموعة من الابحاث والدراسات المترجمة عن هوسرل وعدة درسات حول هيدجر وفلسفته ثم أسهامات فلاسفة فرانكفوارت حيث نجد مجموعة من الابحاث تتناول فلسفة أدورنو وهابرماس ودراسة حول أرنست بلوخ والتراث العربي الاسلامي ، مع دراستين عن علاقة كل من محمد أقبال وعبد الرحمن بدوي بالفلسفة الالمانية . كما يتيح لنا هذا العدد الفرصة لتعدد لغات النشر بالمجلة حيث نبدأ من هذا العدد بنشر ما يصلنا من دراسات بالانجليزية أو الفرنسية أو الالمانية بالاضافة الي العربية وأول هذه الاسهامات هي دراسة الدكتور حسن حنفي بالانجليزية عن الفينومينولوجيا في الفكر العربي .

تبقي مسألة أخيرة هي أننا وفق الخطة المحددة للفلسفة الالمانية كنا نعتزم تقديم مجموعة من نصوص الفلاسفة الالمان المعاصرين مع ملف حول جادامر ، ونظرا لضخامة ما وصلنا من دراسات أضطررنا الي جعل ذلك في عددين . فنحن نهيئ لعدد ثالث في القريب للفلسفة الالمانية ، يشمل بعض الجوانب التي لم يتضمنها هذين العددين لذا فنحن ندعوا المتخصصين للمشاركة في هذا العدد الثالث حتي يمكننا تقديم صورة عامة حول جهود الفلاسفة الالمان التي تمثل بالفعل عمود وصلب الفلسفة

الفلسفة الوجودية والتاريخ
فيلهلم دلتاي

هشام شرابي

التاريخ ، قال نيتشه " ضيم غربي " يحمل الرجل الغربي " علامات أساه " حيثما ادار وجهه . مع ذلك ، كم يدهشنا قصر المسافة التاريخية التي تمتد بيننا وبين جيل أفلاطون . فهي مسافة قد تقاس بسلسلة أعمار أربعين شخصا أربعين جيلا . علي أن البوس بالتاريخ تجربة قريبة العهد ، أوربية في الأخص، تعلمنا أن نقرنها ، بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بأنبل ما لأوربا من رؤي ، وما عندها أيضا من كوابيس . من هنا احتمال صيرورة الوعي التاريخي نوعا من العصابية (neurosis) الفكرية المؤدية بالثقافة الأوربية ، دون سواها من الثقافات ، إلى رفض ذاتها في سعيها المحموم إلى الصيرورة شيئا غير ما هي أو أكثر مما هي . هذه القدرة علي التجاوز المتعالي ، الناجمة عن عبقريتها البادئة ، المنتظمة ، العاملة علي أحياء القرون الخوالي ، في وسعها أيضا أن تمحق الحاضر بهذه الطمأنينة التي ينعم بها الأفراد والمجتمعات نتيجة اللامبالاة بما لم يعد موجودا أو بما لم يوجد بعد . وذلك أن التاريخ بصفته إشكالية وجودية ، لا يظهر بشكل مجرد بل علي شكل واقع معاش .

ينطلق المنحي الوجودي من التفكير بالحقيقة اللا مسيحية : أنا موجود ، أذن سأموت . من هذا المنطلق فإن فأن هجوم كيركجارد علي المذهب الهيجلي لم يقم علي أساس موقف . ذلك أن هيجل ، في نظر كيركجارد" قد نسي ، في ما يشبه الذهول التاريخي العام ، ما يعني أن أكون أنا وأنت وهو بشرا ، كل منا لنفسه "(1) وبكلمة أخري ، إن الحقيقة مهما يكن نوعها ، تجريد باطل ما دامت خارج إطار ما للحقيقة من علاقة بالكائن البشري . فالحقيقة عند كيركجارد قضية أمتلاك جواني ، لا مجرد معرفة عقلانية. لذلك كانت الحقيقة والذاتية متساويين .

حول هيدجر وسارتر منطلق كيركجارد هذا إلى نقطة أرتكاز أنطولوجية تتصل بمناجي المعرفة جميعا . في ذلك يقول سارتر :" أن وجهة نظر المعرفة

المجردة لفي تناقض ... ليس هنالك إلا وجهة نظر المعرفة الملتزمة ."[٢] وقد أعرب برديف ، على الصعيد الديني ، عن هذا الموقف بصيغة أخرى ، إذ قال : "ما لم يكن المعنى الكلي ، في الوقت نفسه ، معنى شخصيا أيضا ، فليس هو بمعنى قط ... إن كان هنالك إله ، وكانت هذه الحقيقة غير ذات معنى لي ، ولم يكن لها شأن في مصيري الأخير ، فليست إلا مساوية لعدم وجود إله."[٣]

إذن ، الخبرة ، من وجهة النظر الوجودية ، لا تعني شيئا إلا بجوانيتها ، والجوانية عملية زمانية ، أي تأريخية . هذا ما جعل هايدجر يقول : "إن الرجل الموجود ، وحده تاريخي . الطبيعة لا تاريخ لها." وجوهر الزمان ، كما أشار هيراقليط ، ليس الديمومة وإنما التغير . فالحياة لا تعاش ، لا تكون حياة تامة حتى يتوقف بها الزمان ، أو بكلمة أخرى ، حتى يثبت الموت محتواها . لذلك كان المعاصر ذا تاريخ لمحض كونه ذا ماض . ولكن ما دام الزمان حاضرا بالنسبة لي ؛ أنتمي أنا للمستقبل وأكون احتمالا Possibility ، وإذن فوق أي تقييم نهائي . بموتي فقط ، يصبح مستقبلي ماضيا لا رجعة له ، ومعنى حياتي مقررا إلى الأبد . هذا ما عناه كامو بقوله في روايته "السقوط" la Chute : "لن يقتنع الناس بحججك ، بإخلاصك ، بفداحة عذابك ، بل إنما يقتنعون بموتك."[٤] والواضح أنك في موتك لا تستطيع أن تكون غير ما كنت على قيد الحياة : ماركس يصبح الماركسية ، ما إن حال الموت بينه وبين تغيير ما قاله ، أو كتبه ، وبالإضافة إليه . وفي ذلك يقول سارتر : "في الحد الأخير ، في لحظة موتي اللامتناهية الصغر ، لن أكون أكثر من ماضي ." [٥]

وإذا كان الماضي هو التاريخي حقا ، والمستقبل هو الماضي المزمع أن يكون، فما هي حال الحاضر؟

يمكن تعريف الحاضر بأنه النقطة التي تنتقل بين حالتي الزمان الأخرين . إن تعبير "الكون" هنا هو بمثابة تأليف بين ما "كان حتى الان" وما "سيكون" . وعلى هذا كما أعلن فيلهلم ديلتاي ، تستمد اللحظة الحاضرة حقيقتها مما حدث حتى الآن ، ومما سيحدث .[٦]

تعلمنا التجربة الملموسة كم هو عسير أن نعيش بدون ضجر أو مراءاة ، وكم هو مستحيل أن ننجو من تفاهة حياتنا اليومية وإبهامها . إن التجربة ، بكلمة أخرى ، تعرض نفسها لنا مادة خاما عديمة الشكل ، تبدأ باتخاذ معناها وشكلها فيما نبتعد عنها في الزمن ، فيما تصير ماضيا ثابتا لا رجعة له . والغرابة في ما قد مضى ، هي أن معناه الحقيقي لا يتكشف فقط عن طريق الالتفات الجواني الخلفي إلى التجربة بقصد عيشها من جديد . بذلك لا يكون الماضي متاعا ، أو ملكا ، أو شيئا في يد الإنسان ، كالسيارة أو الرصيد في البنك ، وإنما يكون ما ينطوي عليه الحاضر ، ما يذوب فيه باستمرار وبلا وعي . فليس من قرار يتخذ إلا بصيغة الماضي .(٧) فكوني ، كما يقول سارتر ، عاجزا في هذه اللحظة عن أن أصير مهندسا ، سببه أن ماضي قد هيأني لأصير مؤرخا ، فإذا قررت أن أكون مهندسا في هذه اللحظة ، فإنما أفعل ذلك ، أيضا بصيغة الماضي ، ذلك لأن قراري هذا قد أتخذ بالرغم منه.(٨) والخلاصة هي أننا لا نستطيع أختيار ماضينا ، إذ إنه قد مضى ، وهو هنا الآن . على أن الماضي ، مع أنه يقرر ما نحن عليه ، لا يقرر ما سنكون.

ماذا عن المستقبل ؟ هنا ندخل فضاء الحرية . إن المستقبل هو "اللنايكن" الذي يدعم "الآن" بإعطائه معنى ل"الكان" . إنه وحده ، يقول سارتر ، "يقرر إذا كان الماضي حيا أو ميتا" (٩) أما هايدجر ، وقد أخذ بحتمية الموت بصفته "إمكانية مطلقة" فقد حرر المستقبل من اللامتناهي الذي يثقله به الوعي العام (١٠). بذلك يبرز نطاق الحرية الذي يعرضه لنا المستقبل ، تماما بفضل المحدودية التي تجينه بها هذه الإمكانية المطلقة . وكلنا نعرف ، لكننا نميل إلى النسيان ، أن لا أحد يستطيع ، حقا ، أن يعرف الموت أو أن يريح سواه من موته . أما خارج الموت ، فالمستقبل هو الحرية . وهو بالتعريف الأنطولوجي خطتنا المتغيرة دائما وتوقعاتنا في مجال العمل والامتلاك والكينونة .

وإذن ، ليس الماضي في الأصل إلا خطة وتوقعا نحو المستقبل . وحين يخرج المستقبل إلى حيز الوجود ، يدخل في الماضي ويصبح المادة التي يصنع منها التاريخ. هذا هو أساس النظرة الوجودية إلى التاريخ. وهي نظرة تكشف عن مغزى مفهوم

ديلتاي الحقيقي للـ Erlebnis أي عيش الماضي من جديد ، لا كواقع ميت ، وإنما كمستقبل تحقق. فليس مؤتمر فيينا ونظام مترنيخ عام ١٨١٥ ، مثلا ، إلا خططا وتوقعات للمستقبل الذي ، ما ان جاء عام ١٨٤٨ وثوراته في عدد من الدول الأوربية، حتى أصبح ماضيا متحققا لا رجعة له.

وعلى هذا ، ليس التاريخ سجل أحداث أو نظام فكر أو نسق حياة ، بل هو ، في صميمه ، تجربة ماضية ثبتت إلى الأبد. هذه التجربة المثبتة التي لا رجعة لنا ، لا تنفذ إلا بالالتفات الخلفي من قبل حاضر يخص مستقبلا . وإذن للتاريخي مصير واحد فقط ، وهو ما تقرره نظرة الأجيال المتلاحقة نحو مستقبلنا الخاص بنا.

من هذا يتبع ، بطبيعة الحال ، ما لم نأت على ذكره إلا تلميحا ، وهو أن معنى سير التاريخ لن يعرف إلا في نهاية التاريخ . هذا الموقف ، ولا ريب ، يتصل بقضية المعنى ولا يلمس الاعتبار الميثودولوجي إلا سطحيا . فسواء كان جواشيم الفلورنسي في القرن الثاني عشر ، أو ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، أو فيكو في السابع عشر ، أو فون رانكه في التاسع عشر ، أو توينبي في العشرين ، فإن مجابهة "الكان" وإعطائه معنى أو نسق أو خاتمة للأعمال ، والاقوال والاحداث التاريخية ،انما هو بمثابة أحكام تتصل بالبرهة التي قيلت أو سجلت فيها . وبكلمة أخري مادام المؤرخ نفسه تاريخيا ، أي مادام يضئ التاريخ بمستقبله هو ، وبمجتمعه ، وبعالمه ، يبقى معنى الماضي مؤقتا ومعلقا دائما وأبدا . فإذا كان ، مثلا ، إجراء اجتماعي قريب العهد كـ "نيوديل" New Deal في الولايات المتحدة قد بدأ ، منذ الآن ، يلقى ما يلقاه من إعادة نظر جذرية من قبل مؤرخي الجيل الذي مر بتجربته ، فأي حكم نهائي نتوقعه بصدد أحداث ماضية ، كالغزو البربري المؤدي إلى سقوط روما ، أو توقف الزحف الإسلامي على أبواب باريس وفينا ؟ كان شغف القرن التاسع عشر بالأحداث والوقائع ردة فعل مشروعة لاعتبار التاريخ وسيلة تثقيفية أخلاقية ، وللسعي وراء الثابت والأكيد ، حتى علي حساب تضييق الخناق علي البحث والتدقيق التاريخي . غير أن القضية الأساسية التي تمرد عليها مؤرخو القرن التاسع عشر ، لم تكن حقا تاريخية ، أنما فلسفية . وفي أساس الموقف التجريبي Emp0irist قام

افتراض بوجود هوة ابدية بين طالب أو صاحب المعرفة وموضوع المعرفة . وتساوي بين " يقين " المعرفة التاريخية وموضوعية العلوم الطبيعية : ومعرفة " ما حدث " موضوعيا ، بالاستقلال عن العارف . وهكذا أصبح التاريخ علميا ، بمعني أن همة الأوائل هو إثبات الوقائع وتركها " تتكلم بنفسها ".

إن الشكوكية التي أوجدتها الفلسفة الوضعية postivism في الحقل الفلسفي، لم تعجز عن بلوغ النتيجة ذاتها في الحقل التاريخي . ففي إثبات صحة الوقائع في نطاقها الضيق ، توفق المؤرخون في الحصول علي الشعور بالطمأنينة والأمان في حقل التاريخ ، وهو أمر يفسر ، إلى حد بعيد ، نجاح مدرسة المؤرخ فون رانكة . وكما هاجم كيركجارد غائية هيجل وأتهمه بالتجريد أكثر مما أتهمه بالخطأ ، كذلك هاجم نيتشه نتاج المؤرخين " الواقعيين " ووصف هذا النتاج بأنة سخيف وقاصر[1]. فما كان موضوع التساؤل ، في الحالتين ، لم يكن قضية تثبت الحقائق أو صحتها الموضوعية ، بل معني الفلسفة والتاريخ وعلاقتها بالحياة والوجود المعاش .

لعل المؤرخ الوحيد في القرن التاسع ، الذي وقف من التاريخ موقفا ميثودولوجيا أنبثقت منه النظرة الوجودية بوضوح كامل ، هو فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey الذي بدأ أثره ، أسوة بالمتمردين الآخرين ، كيركيجارد ونيتشه، يفعل الآن . فهو ، دون أن يرفض الأساس التجريبي للمعرفة التاريخية ، وطد أولية التجربة الجوانية كأساس لفهم التاريخ . وفي ذلك يقول : "إن قدرة حياتنا واتساعها ، وحيوية أنعكاس تفكيرنا عليها ، و أساس الرؤيا التاريخية . إنها وحدها تمكننا أن نعطي حياة أخرى لظلال الماضي الناضبة."(١٢)

إن المساهمة الفكرية التي قدمها ديلتاي قد تكون في وضعه أسس جديدة لمقاربتنا لإشكالية فهم التاريخ ، أكثر منها في إبتداع منهج منتظم جديد لتفسير التاريخ، موقفه الرئيس كان في إنكار إمكان فصل معنى الحقيقة التاريخية عن عمل التجربة الجوانية ، وهو موقف أساسي يعتبر ، في عصر بلغت فيه النزعة العلموية

(١)

أوجيا ، موقفا ثوريا . إن الفهم التاريخي ، في نظره ، عملية إعادة تفكير فيهمنا للتاريخ ، وإعادة صنع ، وإعادة عيش Auchleben الماضي من خلال أفكار وتجارب فاعلي الماضي التاريخي . فالحقيقة ، إذا فيمت جوانيا innwerden في تجربة معاشة erlebnis تتجاوز إشكالية الذاتية باكتسابها البرهان التجريبي أرضية لممارستيا "الأرلبينيس" . وهو ، بإنكاره ترادف الموقف "المبتعد" والموقف "الموضوعي" ، يؤلف في وقت معا بين الموقف التجريبي وبين موقف التجربة المعاشة دعامة للفهم التاريخي .

ودون أن يعين ديلتاي نطاقا محددا للبحث والتحقيق ، أو يقترح أساليب ميثودولوجية دقيقة ، أفسح المجال للمبدأ الكيركيجاردي القائل بأن البحث عن الحقيقة إنما هو عمل "تقريبي لا ينتهي" . من هنا هذا التنبه الدائم ، عند قراءة ديلتاي ، للتلميح عن القصي واللايقاس في التاريخ . ذلك أن الموضوع الصالح للفهم ليس مجابهة مسيرة التاريخ بشموليتها ، بل مجابهة تلك اللحظات التي تتصل حقا بمجمل حال الإنسان الوجودية .

تعود ليونة موقف ديلتاي إلى تمسكه الضمني بأن الفهم التاريخي ، كالفهم العقلاني ، أمر حدسي في الأساس . فكما أن الحجج المنطقية أو الاستطرادية إنما هي مجرد وسائل مؤدية إلى حدس عقلاني ، كذلك فإن الأدلة والبراهين إنما هي مجرد وسائل مؤدية إلى حدس تاريخي . ففي الفهم العقلاني ، عند الوصول إلى الحدس ، تبدو الأسباب والحجج طرائق وأساليب يمكن استبدالها لبلوغ هذا الحدس ، وحين لا يتم بلوغه ، تبقى هذه الأسباب والحجج مجرد معالم تشير إلى حدس يستحيل (على الأقل مؤقتا) بلوغه . وهذا يؤدي بالمؤرخ إلى القول بأن الوقائع ، بما في ذلك الوثائق والأدلة جميعا ، ليست بحد ذاتها إلا وسائل أولية لإدراك الحقيقة التاريخية إدراكا تقريبيا لا ينتهي .

لعل من الصواب القول بأن وراء السعي المحموم ، في القرن التاسع عشر ، نحو البرهان العلمي ، تكمن حاجة إلى التمسك بعالم قائم على كليات لا طائل تحتها . ولكن على شفير دوامة الشك واليأس ، هنالك دائما تباشير الأمل والرجاء . فليس في

وسعنا التهرب من هذه الحقيقة التي يعجز الكائن الحي أن يتخطاها ، وهي أننا لنحيا إنما نحيا في الزمن . ولأننا نحيا في الزمن ، نخرج إلى حيز الوجود قضايا فوق قدراتنا حلها ، ونضع أمامنا أهدافا فوق طاقتنا بلوغها . ونحن ، حين نلتفت إلى الماضي ، لا نلقي وحدة تامة فيه أو دليلا جاهزا يسدد خطى وجودنا في الزمن . وفي تبديل موقفنا ازاء الماضي ، وفي إصدار حكمنا عليه أو تعليق هذا الحكم ،إنما تحدونا المنهجية والتحيز العاطفي أقل مما تحدونا حقيقة وجودنا المؤقت . لذلك حين يولي الشباب ، يتخذ العالم العابر معنى جديدا لي .

فالعالم وأنا ، كلانا ، قد تغير ، ولكن لا المعنى ولا الرجاء يبحث عنهما في أو في العالم ، بل في العلاقة التي تقوم بيننا في الزمن . وينتهي الفكر الوجودي إلى هذه المفارقة : إننا ، لنحيا في الزمن ، إنما لنرى أيضا وقائع يومنا بمنظار الأزل.

من العسير أن ننكر ان الإنسان ، في العالم الذي خلقه ديلتاي ، ونيتشه ، وهيدجر ، وسارتر ، وكامو ، لا يلقي ، حيثما ذهب ، إلا نفسه قد يكون هذا سبب كونه عالما حزينا . فباستغناء هؤلاء عن "قفزة الإيمان" ، وإذن عن دعواهم في رؤيا التاريخ المتعالية التي كانت من نصيب أوغسطينوس وباسكال ، توجب عليهم قبول الإنسان كـ " عاطفة غير ذات جدوى" Futile Passion ، كموجود وحيد في جموع لا وجه لها . ولكن علينا أن لا ننسى أنهم ، بالنسبة لعصرهم وأمام الخراب الذي أحاط بهم ، لم يرفضوا الخضوع للعدمية واليأس وحسب ، بل تعلقوا برؤية عميقة محررة، هي رؤية الإنسان منتصبا ، حرا ووحيدا ، وسط عالم تحولت معالمه ، ولكنه ظل عالما غريب الجمال.

الهوامش

(1) Soren Kierkegaard . Concluding Unscientific Postscript. tr. David F. Swenson (Princeton. 1944), 109.

(2) J-P.Sartre. Letre et le Neant: Essai d'ontologie Phenomenologique(Paris. 1994)370.

(3) Nicolas Berdiavev . the Beginning and the end (London , 1952) . 229.

(4) Albert Camus . la Chute (Paris . 1956) . 88.

(5) Sartre . L'Etre et la Neant , 58

(6) Wilhelm Dilthey , Gesamelte Schriften (Struttgart . 1998) , VII . 194 .

(7) Sartar . L'Etre et le neant , 577.

(8) Ibid . 577.

(9) Ibid 580.

(10) Martin Heidegger . "On the Essence of Truth " in Existence and Being . Trans . R. F. C. Hull and Alan Crick (chicago . 1949), 336 FF.

(11) Fredrich Nietzsche . (Vom Nutzen und Nachteil Der Historic Fur das leben) unzeitgemasse Betrachtunges . in the Philosophy of Wilhelm Dilthey (London . 1952) . 275 .

(١٢) المصدر نفسه

أشكالية التاسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية : طرح ولتاي

خديجة هني(*)

يعد دلتاي مؤرخا وفيلسوفا ألمانيا ، أهتم بالإشكالية المنهجية المتعلقة بالعلوم الاجتماعية والتي كانت موضوع نقاش لدي جيله من المفكرين . وما يحضرنا هو الاستعمال المنهجي لمصطلح العلوم الاجتماعية الذي استعمله دلتاي . المقابل الالماني لهذا المصطلح في عصر دلتاي هو علوم الروح Beist Esciscen Gaist Wissenchaften الذي لم يبتدعه دلتاي بل وجده متداولا في الفضاء الفكري انذاك . ويعود تاريخيا الى الترجمة الالمانية لكتاب جون ستيوارت ميل نسق المنطق حيث يستخدم ميل العلوم الاخلاقية يعني بها عموما الدراسات الاجتماعية .

ومما يميز اسهامات دلتاي هو أنه أراد القيام بعمل يماثل ما قام به كانط خدمة للمعرفة العلمية ، ونحن نعرف أن كانط لم يشك في وجود هذه المعرفة بل أراد أن يؤسس لها بالبحث عن الشروط التي تجعل هذه المعرفة ممكنة ، ومن ثم جاء السؤال كيف تكون المعرفة العلمية ممكنة ؟ كما يعرف أن الشروط التي ظن كانط أنه وجدها شروط ذاتية subjectives وتتصف بالقبلية la priorite حتي يؤمنها من شكية هيوم . وأستراتيجية كانط أقتضت منه أن يقوم بفحص أو نقد العقل النظري .

أهتداء بكانط أنطلق دلتاي من وجود المعرفة الاجتماعية والتاريخية كواقع ولكنه أراد أن يبحث عن أسسها التي ظن أنها ليست طبيعية آلية ، والا لم يكن هناك فرق يذكر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ولكني يقوم بهذه المهمة أرتاري ، مثل كانط ، القيام بنقد للعقل ، ولكن العقل هنا ليس العقل النظري بل العقل التاريخي .

نحن نعرف أن ظهور الافكار ، مهما كانت طبيعتها ونوعها ، يتم دائما في سياق معرفي وتاريخي . وهذا السياق هو الذي يوفر الاشكاليات التي يتصدي لها مفكروا هذا العصر أو ذاك . ويتميز كل مفكر غيره بأسلوب المعالجة وطبيعة الاجابة

(*) جامعة الجزائر كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية – قسم الفلسفة

التي يقترحها . ونعلم أيضا أن الإجابات هي فرضيات مفتوحة تولد بدورها أسئلة لمفكرين آخرين .

عندما ننطلق من هذا المنظور في دراسة أطروحة دلتاي لا نريد الذهاب خارج عصره ، لأن ذلك ، رغم فائدته ، يجرنا خارج الوقت المحدد . عندما نستعرض إشكالية تأسيس العلوم الإنسانية في عصر دلتاي ، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، نجد أن غيره تناول هذا الموضوع مقترحا مخرجا معينا للأشكال . في هذا المشهد الثقافي يظهر طرح المدرسة التاريخية التي أسسها . leopold rankeوطرح الفلاسفة الوضعين أوجست كونت . وجون ستيوارت ميل هذا الاخير أراد أن يقدم ما يسميه " العلوم الاخلاقية " علي قواعد علمية كالتي يتأسس عليها العلم التجريبي . ولا غرابة في ذلك ما دام ميل نشأ في بيئة طغت علي ثقافتها الفلسفة التجريبية . وهو في ذلك يسعي الي أمكانية الكشف عن قوانين ثابتة أنظر مثلا ما يقوله في كتابه نسق المنطق (١٨٤٣):

كل الظواهر الاجتماعية هي ظواهر للطبيعة البشرية ناجمة عن تأثير الشروط الخارجية علي مجموعات من البشر ، ومن ثم فأذا كانت ظواهر الفكر البشري من إحساس وفعل تخضع لقوانين ثابتة فأن ظواهر المجتمع لا يمكنها ألا أن تطابق قوانين ثابتة بصفتها ناتجة عن الأولي.[١] وهو ما كان أوجست كونت قد ذهب أليه في مؤلفه الضخم " دروس في الفلسفة الوضعية " حيث يري أنه ما دامت هناك قوانين ناجمة عن تفاعل عناصر الطبيعة فأنه بالإمكان أن توجد بالمناهج نفسها قوانين ناجمة عن تفاعل الأفراد في المجتمع . ومن ثم يمكن تتمم الفيزياء المسيرة للحركة الميكانيكية في الطبيعة بفيزياء إجماعية تتحكم بعلاقات الافراد في المجتمع.[٢]

لم يكن ميل ، بتوجيهه التجريبي الوضعي ، ليقبل تعدد المناهج في البحث عن الحقيقة للعلمية لأنه يفترض أن الوصول الي الحقائق العلمية يتم بالمنهج العلمي الذي يعني لديه المنهج التجريبي .ومما يعزز هذا التصور لديه أن كلمة " علم " بالأنجليزية تكاد تنحصر في المباحث العلمية حيث التجربة والفرضية والتنبؤ وصياغة القوانين تعد من الاجراءات المنهجية في هذا المجال .

لعل هذا ما يفهمه دلتاي عندما أراد أن يصف الروح الفلسفية السائدة في عصره ، وذلك في مخطوط محاضرة ألقاها سنة ١٨٩٨ . في هذه المحاضرة يصف الوضعية كما يلي : المذهب المشترك بين الوضعيين هو هذا : كل المعرفة البشرية تستند الي التجربة، أما المفاهيم فليست الا وسائل لتمثيل التجارب وربط بعضها ببعض . العلم تمثيل للتجربة ، فهو يمكننا من تكثيفها (condence) وتقييمها والفلسفة ليست الا خلاصة للعلوم التجريبية ، وحيث تنتهي هذه يبدأ اللامعروف(٣).

ما يستنتج من هذا الاتجاه الوضعي بالنسبة الي العلوم الانسانية هو أحادية التصور المنهجي الذي يتخذ العلوم الطبيعية نموذجا يحتذي به ، ومن ثم فالتنظير، المتعلق بهذه العلوم يكون من زاوية العلم الطبيعي .

لكن هذه النظرة طرحت أشكالا لدي المهتمين بالعلوم الانسانية ، من هؤلاء المؤرخ" درويسن" 1808-1884 الذي أهتم بالتاسيس المنهجي للتاريخ . وهو في هذا يري أن هذا التاسيس دخل حالة أزمة مع الروح الوضعية التي حاولت الهيمنة علي الدراسات التاريخية ، خاصة كما تجسدت عند المؤرخ الانجليزي " توماس بكل " thomes ponckle (١٨٦٢-١٨٢٨) الذي حاول تطبيق المنهج العلمي علي الدراسات التاريخية لاكتشاف قوانين علمية تتحكم بالحركة التاريخية وذلك في كتابه تاريخ الحضارة البريطانية .

وبعد تأمل طبيعة المباحث العلمية كما تمارس في العلوم الطبيعة وطبيعة العلوم التاريخية رأي " دوريسن : أن هناك فرقا حادا بين المناهج المتبعة في كل الحقلين ففي حقل العلوم الطبيعية نحن نفسر وفي العلوم التاريخية نحن " نفهم " من منا تظهر لأول مرة الثنائية المنهجية في الفكر الألماني ، وهي ثنائية سيأخذ بها دلتاي وغيره.

لكن " ترويسن " حب اهتمامه ، بحكم تخصصه ، علي التاريخ الحالي رأي أنه يختلف عن علم طبيعي كالفيزياء أو الكيمياء ، فالظاهرة التاريخية أو الإنسانية عموما ليست مثل الظاهرة الطبيعية كسقوط المطر أو تفاعل جزئيات تاوسائل . ومن ثم كانت الحاجة الي النظر في منهجية خاصة بالدراسات التاريخية . دلتاي من جهته أراد أن يعمم المسألة المنهجية علي العلوم الإنسانية التي يراها تتميز عن العلوم

الطبيعية . وبالنسبة إلى هذه الأخيرة تراد يقبل عموما . بوجهة النظر الكانطية ، ذلك أن الطبيعة وهي اللذات non ege، تخضع للمقولات المجردة كالتي يقول بها كانط ، ومن ثم قابلة للتكميم والصياغة الرياضية . ثم أن الطبيعة كانت ، علي العلوم ، كما صورتها ميكانيكا نيوتن .

أذا كانت العلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية فهذا يعني أن الاختلاف يتمثل من جانبين : الموضوع والمنهج . وللكشف عن ذلك لابد من القيام بأجراء نقدي ، علي غرار ما قام به كانط ، مع تحول مجال النقد من العقل النظري أو المجرد الي العقل التاريخي . وهذا قد بدأ مشروع هذا العقل التاريخي في أول عمل عام له مقدمة الي العلوم الإنسانية (١٨٨٣) وأستمر في كتابه تكون العالم التاريخي في العلوم الانسانية (١٩١٠) ولا يبدو أنه اقتنع يوما بالوصول الي حل لمشكلته .

أذا كانت المشكلة تكمن ، في جانب هام منها علي الاقل ، في محاولة إخضاع العلوم الانسانية لمناهج تتنافر مع طبيعتها فان الاعتماد علي هذه المناهج يكون مستبعدا . هل يمكن أن يلجأ الي الميتافيزقا التي اعتمد عليها فلاسفة سابقون في التأسيس للعلم ؟ هذا يرفضه أيضا فهذه الافتتاحية لمقدمته الميتافيزيقا بالنقد الرافض :

" سأحاول أن أثبت أن الميتافيزيقا عموما التي سادت ، آنذاك كانت مؤسسة علي مرحلة من التطور العلمي . وهي مسألة تركناها خلفنا الان . وهذا يفسر أن أي تبرير ميتا فيزيقي للعلم الإنسانية يعد شيئا من الماضي " (٤) . أي ان الهيمنة التاريخية للميتافيزيقية انتهت ، والميتافيزيقا المقصود بها هي خاصة البناءات النظرية المجردة كما تمثلت في القرن السابع عشر ، وهي في نظر دلتاي وغيره خالية من العنصر التاريخي ليثبت انغماسها في التجريد حتي تكون تفسيراتها أكثر عمومية وشمولية . وذلك لم يكن دلتاي ليقتصر علي نقد الميتافيزيقا بل ليأتي عوضا عنها ، بالوعي التاريخي ، ذلك ما يفهمه " ريمون أرون " reymons aron عندما يذكر أن الوعي " الوعي التاريخي لا يمثل دحضا حيا للميتافيزيقا بل هو أيضا وريثها " (٥)

"la consuence litrique est pas jeuleucut la rifitotion niraute de la metaplyrque de la metaplysmpue ,elle en est ourn l'heritcue "

لكن اذا كانت الميتافيزيقا قد حاولت توحيد المعرفة العلمية فذلك كان أيضا هدفا لدلتاي الذي حاول أن يجد أساسا موحدا (٦) للعلوم الإنسانية ، وقد وجد هذا الاساس في علم النفس :

أن تطور العلوم الإنسانية الفردية مرتبط لتقدم علم النفس ، ومن ثم تربط المباحث (disciplines) في وحدة (whole) يعتمد علي فهم السياق الذهني (mettle cutexe) حيث ترتبط فيما بينها ، ومن دون الرجوع إلى السياق الذهني الذي يعتمد عليه علاقاتها فأن العلوم الإنسانية لن تكون الا تجميعا aggregate أو كوما (burdle) ليست نسقا .(٧)

كان هذا رأيه سنة ١٩٩٤ بكتابه أفكار حول علم النفس الوصفي والتحليلي . ولكن لماذا اللجوء الي علم النفس ؟

قد يعود ذلك الي سبب تاريخي وهو الاهتمام بهذا العلم الجديد لدي المدرسة التجريبية الوضعية ، ولكن قد يعود أساسا الي أن العناصر الحقيقية للعالم التاريخي تتجسد أول ما تتجسد في الكائنات البشرية بصفتها كائنات سيكولوجية . ثم لأن يعيشون عالمهم بمجموعة في الحالات الشعورية ، ولكنه يشترط في علم النفس هذا الا يكون تفسيريا (explanatory) لانه في هذا الحالة تستعمل العلاقات السببية في تفسير بنية العالم الذهني كما تفسر الفيزياء والكيمياء العالم المادي (٨)

لكن لماذا يري دلتاي ضرورة للاستقلال المنهجي للعلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية ؟ يعود ذلك الي اعتقاده باختلاف موضوعات كل منها . ذلك ما يعبر عنه صراحة عندما يقول :

تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية في كون موضوعات هذه الاخيرة تظهر للوعي أتية من الخارج بصفتها ظواهر (phenomeno)، بينها موضوعات العلوم الانسانية ، خلافا لذلك تظهر أتية من الداخل بصفتها واقعا (realite) وكلا أصيلا وحيا . ومن هذا يقيم أذن تنظيم الطبيعة بالنسبة للعلوم الطبيعية يتم الحصول عليه باستنتاجات متتالية تعتمد علي ربط الفرضيات . أما

العلوم الانسانية فيتم تنظيم موضوعاتها لارتباط الحياة النفسية بصفتها منطق (ستكون بذلك) الاساس العام والاصيل . الطبيعة تفسرها ، أما حياة النفس فنفهمها [٩]

عندما يتحدث دلتاي عن العالم التاريخي فهو لا يخص بذلك الدراسات التاريخية بل الإنسان بصفته كائنا تاريخيا ، ولأنه كذلك فكل ما يصدر عنه لا يتجاوز هذه التاريخية . ولذلك فمهمة العلوم الإنسانية هي أن تفهم الإنسان في تجلياته الحسية ، ولا يتم لها ذلك بمقولات غريبة عن الحياة . ومفهوم الحياة يطبع فلسفته التي سميت بها أي "فلسفة الحياة" بل بمقولات خاصة بالحياة .

إن الأطروحة الرئيسية لدلتاي هي أن العلوم الإنسانية يجب أن تتأسس على التجربة الحية (Erlebris) ، العبارة (Ansdriyk) والفهم (Vostelen) . والتجربة الحية تعد للمفهوم الأساسي، وقد أختاره دلتاي عن قصد وذلك لكونه مجالا لوظائف متنوعة ، ففيها تظهر وحدة الذات والموضوع ، فإذا تحدث أحدهم مثلا عن شئ عاشه فإنه في الوقت نفسه يتحدث عن موضوع هذه التجربة ومن الجانب الذاتي الذي عايش هذه التجربة وهذه المعايشة تتجلى مصحوبة بوعي حيث مفهوم العبارة (esprkion) يعد أساسيا . وليس المقصود بالعبارة التصريحات اللغوية فقط بل كل شئ يعمل أثرا للعمل الروح ، من ذلك مثلا "الورق الذي كتب عليه شعر ، والرخام الذي نحت ليتخذ شكلا معينا والأشجار المقلمة وحتى الوجه الذي يبتسم لي ، وكل الأشياء التي نعيش وسطها في تعابير الحياة لأنها تحتوي على تموضع الروح[١٠]

بهذا المعنى الواسع تكون التعابير (ecprossions) تخرق حواجز الحياة السيكولوجية الخاصة للأفراد لتت موضع في عالم الحياة المشتركة ، ولأنها من صنع كائنات روحية تتصف بالوعي فهي قابلة للفهم الذي يبدأ من الفهم الذاتي فهم الآخرين

بإدخال مفهوم العبارة والروح يكون دلتاي قد عدل اتجاهه السيكولوجي السابق ، يظهر ذلك من قوله بأن " فهم الشخاص الاخرين وعبارتهم يتم علي التجربة والفهم الذاتي والتفاعل الدائم بينهم وهنا أيضا لا يتعلق الامر ببناء منطقي أو تشريح سيكولوجي بل بتعليل ابستمولوجي " العالم الانساني أذن هو الموضوع الحقيقي

للعلوم الانسانية ولأنه بناء من عمل الذات oyct فهو قابل لفهم من قبل هذه الذات والفهم في هذا المجال لا ينفصل عن التأويل ، وذلك ما يمثل المنهج الخاص بالعلوم الانسانية[١١] وعملية الفهم التاويلي يقتضي جملة من المفاهيم ، تسمي عادتنا مقولات المعني الذي يسعي اليه العالم الانساني من وراء دراسته لأن المعني هو الذي من خلاله تفهم الحياة :

" أن فهم طبيعة الحياة يتطلب مقولات لا علاقة لها بالطبيعة . والنقطة الحاسمة هنا هو أنه هذه المقولات لا تطبق علي الحياة بطريقة - قبلية بصفتها شيئا غريبا عنها لانها تكمن في طبيعة الحياة ......(من هذه المقولات) المعني ، القيمة ، الغاية ، النمو (derelbwcunt) ولكن شمول (totelity) حياة ما أو أي جزء من حياة البشرية لا يمكن فهمه الا بقولة المعني للذي تتصف به أو تملكه الأجزاء من أجل فهم الكل ، وعلي هذا تعتمد كل المقولات الاخري . أي المعني هو المقولة الشاملة (comprelensive) التي يمكن من خلالها فهم الحياة " [١٢]

يقر دلتاي بأنه لا يمكن حصر مقولات الحياة في عدد محدد ، ذلك لأنها تابعة من الحياة نفسها ، وهذه ليست ساكنة ، ولكن مهما كان عددها فأنها تبقي دائما تختلف عن المقولات التي تخضع لها الطبيعة .

لا يمكننا أن نتوسع في عرض أفكار دلتاي في هذه المعالجة ، فالوقت المخصص للمحاضرة لا يمكن فيه اختصار إنتاجه الضخم .

ومع ذلك هناك بعض النقاط لابد من أثارتها . وهي أن دلتاي يعد من أهم منظر لإشكالية التأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية في أواخر القرن التاسع عشر ، ومن ثم يعد نقطة تحول في الموضوع . ثم أن محاولته في ابراز مقولات خاصة بهذا المجال مركزا علي مقولة المعني حجلة يتجه بالعلوم الإنسانية نحو التاميلية (hermenestione) التي فرضت نفسها علي النقاش الدائر حول المسألة المنهجية .

ورغم أنه يعد نقطة تحول فهذا لا يعني أن ما قدمه من طرح بقي مقبولا كما هو ثم أن الأشكال الذي طرحه لم يحسم بعد ، فالاتجاه العلموي بزعامة الوضعية المنطقية ، وغيرها يرفض الفصل المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية .

ولكن من جتنا لا نؤمن بوجود حل نهائي بوجود للأشكال غير أن تجدد الطرح يجدد معه النظر الي الموضوع مما يزيد العلوم الإنسانية وعيا بطبيعتها وفي طبيعة النقاش الدائر في الفلسفة المعاصرة دعوة لنا للاهتمام بوضوح العلوم الإنسانية عندنا ، هذه العلوم التي نحن في أشر الحاجة إليها خاصة وأننا أن ننتقل بمجتمعنا الي أن يواكب العصر الذي يزيد اللحاق به ومنا نتوجه بالخصوص إلى العاملين في العقل الفلسفي ما دام طرح الإشكالية كان دائما طرحا فلسفيا

---

(1) Cted in Roy J.Howard . Three Faces of Hermenotics (los Angles & London : Univercesty of California Prees . 1982) PP.12-13.

(2) Ibid .. P.12

(3) W.Diltey. in H.D.Reckmen . ed 2tr., Dilty . Selected Writinge (Combridge : Combridge Univercesty Prees . 1976) .P.113.

(4) Diltey . "Perface" to the introduction to the Humane Sciences . in Richman . Diltey Selected Writinge . p.123

(5) R.Arion . le Philosophie Citique de l'hiotrse. (paris , J. Unie , 1969)p.32

(6) Ibid . p. 38.

(7) Diltey "in Ricman . p .90.

(8) Ibid . p. 88.

(9) Quoted in Howord pp.15-16.

(10) R.Aron pp.71-72. لا نريد هنا أن ندخل في تفاصيل حول تغيير موقف دلتاي من كتابه مدخل إلى العلوم الإنسانية ١٨٨٣ إلى كتابه بناء العالم التاريخي ١٩١٠ إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك . وفي هذا يرى ارون أن هناك مفهومين جديدين أساسيين في الكتاب الثاني وهما: "تغاير الحياة" و "الروح الموضوعي" ص ٩٠

(11) Diltey Construction of the Historical World . in Billy : Selected Writing p.218

(12) Ibid .. p.235.

واقع خطاب التأويلية بين الثابت والمتغير من أين إلى أين؟

مختار لزعر(*)

فكرة الهيرمينوطيقا (التأويلية): (**)

ان كان المسعى الهيرمنيوطيقي التأويلي قد أبى إلا أن يكون مصُونا عبر مسار القرون؛ فإنّ آباء الكنيسة وأيضا قسما وافرا من اللاهوتيين والشرّاح القروسطيين(نسبة إلى القرون الوسطى) عندما ركزوا جهودهم حول معاني الكتابة المقدسة كان ذلك لا يتعدى فضاء الإيمان دوما. أمّا في عهد الإصلاح صار التأمل في معنى الكتابة المقدسة حقيقة مشتبها، ومع ذلك لم يشأ Luther الذي رفض بثبات الشرح التمثيلي للقرون السابقة، مدافعا عن المعنى الحرفي، ولا معرفا الهيرمنيوطيقا التأويلية الجديدة، بل هم هو الآخر بإخلاصه أكثر اقتصارا على مقتضيات الإيمان(١). وهكذا يكون قد طغى في مبدأ التأويل الذي قد يتأتى من الخارج، حسب القواعد المستنبطة من الفلسفة مثلا. ومن ههنا كان الشيء الذي ابتغاه هو أن تكون مبادئ التأويل معطاة من قبل الكتابة المقدسة نفسها(٢).

إنه باستخدام المنهج التاريخي النقدي La Méthodes Historico- critique في العصور الحديثة، لم يكن المشكل الهيرمنيوطيقي منصبا فقط على مصطلحات مستحدثة، مثلما كان عليه مألوفا ومستقصيا في القرون الماضية، بل يبدو أمرا محسوما بصفة نهائية وحتمية؛ إذ إنه ما كان إطلاقا بحاجة إلى شيء يثقله أكثر من ذلك. إن معنى وثائق الإيمان وبالخصوص المخطوطات المقدسة كان على وشك المسعى العلمي؛ إذ كان يكفي إخضاع تلكم الوثائق للتحليل الفلسفي والتاريخي لمعرفة

(*) أستاذ اللسانيات – جامعة مستغانم – الجزائر

(**) Herméneutique :(du gr herméneutique. interprétation) : c'est une théorie de l'interprétation des signes. Ou bien c'est une réflexion philosophique sur les symboles religieux , les mythes et. en général toute forme d'expression humaine sur le sens de l'émotion. celui d'une ouvre d'art etc. .... Dictionnaire de la philosophie la Rousse. DIDIER JULIA, p .agrégé de philosophie. Docteur p.s. lettre

ما كانت تنصب عليه بالتحديد. ومن ثمّ لم يكن مشكل المنهج المطروح بالنسبة للهيرمنيوطيقا التأويلية مشكلا مفتوحا أبدا، بل إنه لا يُطرح البتة. وعليه لم يكن لدينا سوى منهجا واحدا إن هو استخدم بموضوعية، يقودنا بصفة حتمية إلى الحقيقة ألا وهو المنهج العلمي.

لكن تقبلية النتائج المُحصلة وعرضية التركيبات الموضوعة، وقصر عمر مجموعة من الأنظمة الشارحة قد أوجب استثارة الطابع الإشكالي للحقيقة العلمية على سبيل الادّعاء. إنّ طبيعة وحمولة هذه الحقيقة بسطتا هذه الأخيرة مباشرة على أرضية البحث تزامنا مع الأزمنة الحداثية، وبالخصوص في مناظرة(Blondel- Loisy) ثم مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وحينئذ ثمّ بالأخص إنعاش وبعث المشكل الهيرمنيوطيقي في رحاب عالم اللاهوتية وفي الحقبة الزمنية المعاصرة.

إنّ كارل بارث Karl Barth في مقدمته الطبعة الثانية لتعليقه الشهير على(الرسالة المقدمة للرومان سنة ١٩٢٢) ، والتي ردّ فيها على الانتقادات والاعتراضات التي كانت قد وجّهت إلى أسلوبه الشارح حيث بدا جديدا فعلا ؛ وكان قد برّر رأي Karl بأنّه أنفق كثيرا من الإعجاب والتقدير لكبار الشرّاح وأساتذته أولئك الذين أنجزوا عملا ضخما يشرح النصوص المسجّلة موليا ظهره بطريقة مذهلة. ومع ذلك اعتبر جهدهم قاصرا، حتى ولو أنهم حددوا معاني العبارات، بمعاينة التعريضات، وإزاحة التأثيرات المحتملة، وفحص التقريبات المراوغة؛ إذ إنهم في الحقيقة لم يولوا الأهمية لما كان النص يريد أن يقوله وفي هذا السياق لم يشرحوا النص عن حق، على أساس أنهم لم يعاملوا على إثارة محتواه بحيث لم يأخذوا على ممثليهم في علم التفسير على أنهم حاسمون أكثر، بل على العكس ذلك لا يكفيهم، بل كان يلزمهم لذلك التساؤل في أساليبهم وفيم يمكنهم ويمكنهم السير فقط من أجل المطالبة بقراءة أخرى إن تكن هناك مقاربة أخرى ممكنة للنصوص(٣).

هذه المقاربة المغايرة، أو هذه القراءة المغايرة، ليست أقل نزاهة، ولا أقل حرصا على الإخلاص للوثيقة حيث يوجد نموذجها في التعليقات التفسيرية الكبرى في

عهد الإصلاح، من مثل تعليقات لوثر وكذلك تعليقات كالفن اللتين وردتا بالمعنى نفسه؛ أفضيتا أيضا بصدق كبير بفحوى النصوص الصرف. في الحقيقة كان موقفهما مختلفا جذريا عن موقف العلماء الحداثيين؛ لأن هؤلاء يخضعون النص لمقولاتهم الفكرية وفق نماذج التفسير العامة الصالحة لكل الآداب، في حين هم الإصلاحيون أنفسهم بالخضوع للكلمة المدونة في الكتابة المقدسة؛ وتلقي مبادئ ومعايير تفسيرهم عن طريق الرسالة المنوطة بها نفسها. وما إن زعم العلماء الحداثيون على تأسيس حقيقة الوثائق حتى أصبح المسعى العلمي بوصفه حاملا للحقيقة على أقل اعتبار، والإصلاحيون الذين كانوا مؤمنين قبل كل شيء في استقرار على الحقيقة بموقفهم الظاهر بالنسبة لهم، والباطني بالنسبة لمحيطهم الفكري حيث يغدو شكله ملزما بتحديد نموذج تلقيه.

بهذه النتائج والتخمينات يكون بارث Barth في الوقت نفسه قد استثار البصيرة النقدية وفك قيود حقل الإدراك الإيماني. وبالتالي كانت هذه المبادر هي ذاتها إثارة المشكل الهيرمنيوطيقي التأويلي . هذا الأخير الذي سرعان ما استرجع أسلوبه ونشاطه مع بولتمان Bultmann في مقدمة كتيبه(المسيح)سنة ١٩٢٦ حيث حدد أسلوب الاهتمام الذي من خلاله كشف عن نقائص الاهتمام الجانب الموضوعي أصلا حسب مثالية العلم الخالص، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بحقيقة تاريخية مثلما هي الحال لدى المسيح. ومن هبنا نحن إذن متورطون بالضرورة في حقيقة كهذه، وعليه فالطريقة المثلى لأن لا نفتقدها هي أن نكترث من بتورطنا هذا، بعبارة أخرى بإفضائنا إلى خطاب ملتزم حيث يستقرحه مؤلفه(المسيح)بوصفه لقاء مع الجانب التاريخي أو حوار مع التاريخ (٤).

يبدو أن بولتمان سيعالج المشكل الهيرمنيوطيقي التأويلي شرحا. أكثر من مرة. هاهو بالخصوص عنوان لإحدى مقالاته(مشكل الهيرمنيوطيقا) وثم هناك عنوان لمقال آخر هو بمثابة شهادة له وحده على رهانه وهو(هل يمكن أن يكون تفسير دونما افتراض مسبق؟). يشرح فيه أن المشكل الحقيقي الذي يعد على قدر كبير من الأهمية

في مشروعه (التأويلي) لم يكن غير المشكل الهيرمنيوطيقي. يمكننا دون شك أن نناقش الطريقة المعيّنة التي يطرح بها هذا المشكل، وخصوصا الحل الذي نادى به على كل حال علينا أن نعترف بأنه ساهم من دون أحد غيره في وضع هذا المشكل في صدارة التفكير الدّيني المعاصر، وبهذه المبادرة نفسها يكون قد أخرج علم (التفسير) من وضعية معيّنة طالما عقمته أو عطلته البحوث، إلا أنّها تداولت مع عمل بولتمان بعيدا عن تدوين تفسيره الخاص في إطار تفكير فلسفي ديني لم يُؤتاه أحد بكامل قوّته وحمولته المعرفية من وجهة نظر علمية تماما.

من المؤكد أنّ اختلاف هذه السّلطات يفضي - لا محالة - إلى تقلصها الواحدة تلو الأخرى بإفساح المجال لسلطة لا تتحدّد هويّتها بشكل أو بآخر، لا مع أية ضرورة كانت ولا أيّة سلطة أرضية من مثل سلطة الله ذاتها. إنّ هذه الملاحظة تقود العاقل المستنير - بخلفية الأمر - إلى آخر نقطة في اعتباراته الفكرية؛ ألا وهي أنّ توقع العصمة (Inviolabilité) الذي يعرفه حقل الإيمان في بحثه عن مسار حركية الحقيقة،إنّما يبدو من أول وهلة على الأقل مانعا للاستفسار أو جاعلا إيّاه غير مجد، وهو ينطبق عموما على الانشغال أو ما يسمى بالمسعى الهيرمنيوطيقي(التأويلي) الذي راح يأخذ مسارا معرفيّا آخر في بداية القرن الثامن عشر والذي يليه...

إنّ هذا الإنجاز المهم والخطير استطاع بما أوتي من زاد معرفي، أن يوصل منهجا في قراءة النصوص ناجزا. ولا أعني أنّه ناجزا في قراءة أنماط النصوص الدينية سواء ما تعلق الأمر بالجانب الإيماني، أو العقائدي، أو السياسي،والاجتماعي وغيرها كثير.

ولمّا كانت القراءة شأنها شأن ذلكم المسار الدائري الذي لا تنقطع حركيته إلا بانقطاع حركية الوجود المطلق، كان لزاما أن تُتبع هذه القراءة بقراءة جديدة تنظر في الثوابت والمتغيرات؛ فتجعل الثابت ثابتا إن كان مقامه الدّاخلي والخارجي يأبى إلا أن يبقى كذلك، وترجع إلى المتغيّر فتجعله يسير وفق المعطى الفطري والوجودي الذي يتماشى مع سر حركية الواقع المتغير والمتجدد. إنها(الكلمة) التي ظلت تعطي لكل

جيل قدرة وحمولة فكرية ووجوديـة ومعرفيـة يتتبـع خطاهـا وهـو يسـبر غـور أسـرار الوجود المتغير والمتجدد حتى يستطيع أن يربط بين المتباعد والمتقـارب؛ الأمـر الـذي جعل من الذات الإنسانية فعلا تشعر وتتيقـن بوجودهـا(المطلقAbsoluc) وهـي تبحـث عن الحقيقة في كل لحظة تمر عليـها إلا وهـي تنظـر فيمـا سبقها ومـا هـو قـادم عليـها تستنبط وتستبطن بعده الوجودي والفكري عليها تجد شيئا لم تجده النفـوس التـي سـبقتها في الزمن الوجودي.

لعل الإشكال الأساسـي والجوهري فـي ذهنيـة اللاهوت المسيحي الجديد هـو اشكال ينبني أساسا على الجانب التـأويلي؛ لأن الذات الإنسـانية خلقت أساسـا لمعرفـة سر حركية (الحقيقة) التي تقربها من معرفة ذاتيتها الوجوديـة وهـي تختلـف فـي نظـر الذات الإنسانية الحديثة عنها إبان(وجود) الكتاب المقدس. بمعنى آخر يريـد اللاهوت المسيحي الجديـد أن يبتعد عن تلكم الـهوة الواسعة بين الحقيقـة المجـردة وحركيـة الحاضر والمعاصر، ويقترب من الاهتمام البالغ بحركية المفسر والمبيـن وهـو يتنـاول حركية الحقيقة الوجودية بحركية التاريخ بكل أبعاده ونواميسه الداخلية والخارجية ممـا يجعله فعلا يولي الاهتمام بفكرة المستقبل الذي يشكل النـواة الأساسية والجوهريـة فـي فهم المعنى وإدراك بعده العميق.

إن ذاتية اللاهوت المسيحي الجديد أرادت أن تجعل لنظرتها الوجودية والفكرية لغة تستطيع من خلالها أن تسبر غور وبعد حركيـة(الكلمـة) بكـل مـا تعنيـه مـن معـان وجودية داخلية وخارجية؛إذ إن اللغة ليست أداة تواصلية بين البشر فحسب، بل أمرهـا يتعدى إلى أبعد من ذلك ليصبح بمثابة النظرية الوجودية المطلقة؛كفيل للذات الإنسـانية من خلالها أن تجسد ذاتيتها وفعاليتها المتنوعة وهي تسير و حركية الوجود. إنـها فعـلا إشـارات وجوديـة فطريـة ومعرفيـة مـا بثـها صـاحب الرعايـة المطلقـة فـي سـر ذاتيـة الوجود المطلق إلا لأن تبين وتوضح أن علوم التأويل هـي تقـاطع طـرق متفاعلـة ذات مغزى يمكن أن يفيد في توضيح مجالات كثيرة بطريقـة أكثر شـمولا، وأكثر تحركـا

تستطيع أي ذات أن تتحرك وفق هذه الحوالية المطلقة ؛ فتحس بوجودها الفكري والمعرفي المبني أساسا على النظر والتأمل.

ولكي يتضح لنا الأمر بوضوح وجلاء،استحال مسار حركية الإشكالية أن يجرنا إلى التوقف عند أهم الشخصيات التاريخية التي استطاعت أن تتفرد برؤى فكرية معرفية وجودية؛ وهي تنظر وتتبع حركية العملية(التأويلية) منذ أن وجدت الذات الإنسانية في هذا الوجود،تتعامل مع النصوص قصد استخراج معانيها وأبعادها. قلت إذا كان الأمر كذلك ـ والحال هذه ـ ؛ فإن مسار البحث يقتضي منا التوقف عند شخصيات نراها أقرب إلى لب الإشكالية ،لأنها استطاعت أن تبين مسار حركية العملية (التأويلية) وهي تتماشى مع حركية الذات الإنسانية، وهي على النحو التالي: شلا ير ماخر، و إدموند هوسيرل، هايدجر، ثم جادمر...

١ـ لقد أسهم شلا ير ماخر(Schleier macher) كغيره من الباحثين في نمو النظرية التأويلية، مستفيدا في ذلك من الجهود الفيلولوجية في عصره لاسيما مع العالم فرد يريك أست الذي كان يرى أن دراسة فقه اللغة ينبغي أن يسير مع حركية(روح العصر) التي تعني أساسا تلك التفرقة بين الجانب الباطني الذي يهتم بوحدة الوجود وانسجام أجزائه، وبين الشكل اللغوي الخارجي. وبالتالي يصبح فقه اللغة ذو ملامح روحية صافية تنبع من عمق الظاهرة. إنها اللغة الباطنية التي لها من المؤهلات ما يجعلها دائما تستطيع أن تسير مع حركية الظاهرة اللغوية وهي تسير وفق حركية الباطن الروحي تغرف منه زادها المعرفي والوجودي.

لقد كان عمل التأويل الألماني في القرن الثامن عشر ينصب أساسا على دراسة اللغة من خلال ذلكم النمو الداخلي، وتلك العلاقات الخارجية المتبادلة بين أجزائها من جهة، وصلة هذا بذاك بروح العصر. وبالتالي أضحى التأويل عملا يتكون من ثلاثة مستويات أساسية: المستوى التاريخي المتمثل في محتوى أي عمل بغض النظر عن مجاله الذي ينتمي إليه، وهناك المستوى النحوي(التركيبي) واللغوي، ثم المستوى الثالث ما يسمى بفكرة المؤلف الكلية، أو حركية روح العصر الكلية.

لقد استطاعت العملية التأويلية ـ في اعتقاد شلا ير ماخر ـ أن تميز بين مستويات الجانب الفهمي والإدراكي، كما ميزت في الوقت نفسه بين مستويات الجانب الشرحي اللغوي؛ ذلك أن الشرح اللغوي إنما يرتكز على مستويات ثلاثة:مستوى الكلمات ومستوى المعنى ومستوى روح العصر(٤). إن مستوى روح العصر اصبح شيئا فشيئا يبتعد عن دائرته ليأخذ مسارا آخر في ذهنية شلا ير ماخر على أساس انه كان متأكدا من أن وراء الاختلافات المعترف بها ـ سابقا ـ وحدة أساسية،إذ إن النصوص مصنوعة من كلمات وجانب نحو تركيبي ليس إلا.

رأى شلا ير ماخر، أن هناك نظريات كثيرة توقفت عند النصوص وهي تريد معالجتها ومعرفة حدودها المعرفية والفكرية على اختلاف أنماطها الداخلية والخارجية؛فهناك نظريات فيلولوجية وأخرى لاهوتية وأخرى قانونية وهلم جرا، ولكن مع ذلك فإنه لا يوجد قدرا أساسيا من التماسك والترابط ما يجعل هذه النظريات تكون متماسكة ومترابطة فيما بينها. بدون شك إنه (الفهم) ـ على حد اعتقاده ـ الكفيل في ربط هذا التباعد الفكري الوجودي ؛لأنه ممارسة الحياة والشعور بمفهومهما الواسع الشاسع. إنه يرفض ـ شلا ير ماخر ـ ذاك الزعم المنتشر في ما يخص قضية (فن شرح النصوص) الذي يكون عن طريق الجانب الميتافيزيقي المثالي البعيد عن ممارسة عالم الحياة والشعور. إنه التأويل الكفيل في أن يجسد فعلا حركية الفهم وهو يتعامل مع النصوص قصد اكتشاف معانيها وأغوارها العميقة(٦).

نعم، إنه الفهم الوجودي(الكوني الباطني) المبني أساسا على مبدأ الحوار، وفي كل عملية حوارية متكلم(الباث) يؤلف جملة أو جملا. وذاتية المتلقي(السامع) تستقبل مجموعة من كلمات، وبفضل عمليات غامضة متتالية ومتتابعة يحدثها الباث(المرسل) مع المتلقي(المستمع) يستطيع أن يفهمها الباث(المرسل) عندما تكون تلك الجمل في ذاتيتها الكونية الباطنية وهو معتزل الجانب الذهني الفكري،ثم بعدها تتجسد في العملية التواصلية بينه وبين المتلقي(المستمع) بما يطلق عليه في هذه الحالة (بالمؤول) المتلقي المستمع؛ لأنه في مقام يعيد تكوين تلك العمليات الذهنية التلفظية

للباث(المرسل) . بمعنى آخر، أن المؤول المتلقي المستمع ينطلق من الحدث الكلامي للباث عائدا إلى الحياة الذهنية(السيكولوجية) في معناها الواسع الشاسع، فهو ينفذ إلى بعد حركية الحدث الكلامي في لحظتين تتفاعلان معا: لحظة لغوية خارجية شكلية(تلفظية) ، ثم لحظة سيكولوجية تشمل الحياة النفسية لذاتية الباث(المرسل)(٧).

التأويل إذن، هو تفاعل مشترك بين المؤول المتلقي والباث(المرسل)، وبالتالي من العبث أن تتكلم ذاتية الباث(المرسل) على شيء مع المتلقي المستمع وهو لا يعرف هذا الشيء الأخير؛ الأمر الذي يحدث حتما ثغرات كبيرة في العملية التواصلية التي هي عنصر أساسي في قرب ذاتية المتكلم والمستمع في لحظة واحدة. إنه التأويل شأنه شأن تلك العملية المعقدة التي تتدخل فيها حركية ذاتية اللغة بكل مستوياتها الداخلية والخارجية، وتتدخل فيه العلاقة بين ذاتية الباث(المرسل) والمؤول المتلقي، ثم يتدخل فيها في الوقت نفسه موضوع البحث أو الحديث. وفي ثنايا هذه وتلك نجد مسار حركية (المعرفة) تلعب دورا أساسيا وفعالا.

كل ما في الأمر، أن شلايرماخر أراد من عملية الفهم أن تمر وفق مرحلتين اثنتين: أحدهما تأويل لغوي. ثم تأويل سيكولوجي نفسي. فإذا كان الأمر ينصب أساسا على الجانب اللغوي اتجه مسار العمل إلى فكرة المتكلم(المرسل) ، والمتلقي المستمع وموضوع الحديث. أما إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المتكلم بالمخاطب وعلاقة الحدث الكلامي بالباث (المتكلم)؛اتجهنا إلى ما يسمى بالتأويل السيكولوجي. (٨)

إذا، لقد كانت جل اهتمامات ذاتية شلايرماخر في أن يهتم بجانبين اثنين: جانب له علاقة بواقع الكلمات وهي تسبح في عالم النصوص المكتوبة منها والمسكوت عنها(الجانب السيكولوجي)، وجانب له علاقة بفكرة (المقاصد) التي ربما قد أوقعته في كثير من التناقضات، لاسيما عندما وجدناه في كثير من الأحيان يعطي الأهمية البالغة للكلمة ولمقصديتها التي تؤديها داخل سياقها المألوف . إنه الاهتمام بذاتية حياة الجانب الذهني للمتكلم(المرسل) أثناء العلمية التلفظية؛ الأمر الذي يجعل المتلقي(المستمع) يتتبع ويؤول جميع ما يومئ به المتكلم من معان وأبعاد.

نعم إن التأويل في نظر شلا ير ماخر ينبغي أن ينطلق من ثلاثية تتلاحم فيما بينها تلاحما لا يجوز الانفكاك والتباعد عنها بحال من الأحوال: ذاتية المتكلم(على مستوييها السيكولوجي واللغوي)، ثم المتلقي (المستمع) مجسدا عملية تأويلية للحدث الكلامي من قبل المتكلم(المرسل)، ثم موضوع الحديث أو البحث الذي بفضله تمت عملية(الفهم) . كل هذا وذاك ينبغي أن لا يبتعد عن سر حركية واقع روح العصر أو الحياة؛ إذ إن الفهم التأويلي ينبغي ألا يخرج - في اعتقاده- عن الجانب اللغوي ثم الجانب النفسي ثم عن الحياة.

لا شك أن الوقفة التي توقف عندها شلا ير ماخر في شأن الحوار الذي يكون في عملية الفهم التأويلي،استطاعت أن تكون مثار تأملات عريضة فتحت الباب لمزيد من فهم وإدراك بعد حركية اللغة في مفهومها الواسع الشاسع. ومن ثمة لاضير في أن نشير إلى بعد حركية(القصدية) عند هوسرل وكيف أعطى لها بعدا معرفيا ووجوديا لاسيما وأنه ربطها بـ (الفينومنولوجيا) الظاهرياتية التي تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية قصد الوصول إلى كنهها وماهيتها، كل هذا حتى نتبين بعد الرجل وهو يتناول العملية التأويلية التي كان يتوقف عندها ويرجع إليها.

٢- ثم إنه إذا كان زمن شلايرماخر زمنا يعطي للجانب الباطني(الروحي) لأي قضية يتوقف عندها، حقها الذي ينبغي أن تسير وفق خطاه وتقتفي أثره في كل شيء، لأنه بمثابة المقياس الذي لا ينبغي أن تحيد عنه طرفة عين. قلت إذا كان كذلك ؛ فإن زمن هوسيرل إنما يعد بمثابة إعادة التفكير في منهج أو طريقة تكون كفيلة بأن تعالج أزمة حادة أصابت حقل العلوم الإنسانية؛الأمر الذي جعل من مسار حركية التطور يأخذ بعدا آخر له علاقة بالجانب العلمي(التطور العلمي). من هنا جاء المنهج الظاهريتي كبديل له من المؤهلات المعرفية في أن تعالج هذه الأزمة التي تستوجب العودة إلى إيجاد وبحث عن علم شامل له القدرة الكافية في أن يجد الحل المناسب لم أصاب العلوم الإنسانية والفلسفية من مشكلات على المستوى الداخلي والخارجي على السواء.

لقد بنى هوسرل نظرته هذه وفق ما يقتضيه بما يسمى بالمنهج الظاهرياتي [٩] الذي يعتني أساسا بدراسة الظواهر بشكل عام وذلك قصد استخلاص ماهيتها وكنهها العميق، ووصفها وصفا خالصا لمجال محايد وهو مجال الواقع المعاش. يقول في هذا الصدد ما نصه« لقد وجدت في نفسي بداهة، هي بداهة أنه يجب علي قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ماهوية تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق - أو يمكن أن تتحقق - بها علم فلسفي هي الفلسفة الأولى»[١٠]. إن هوسيرل يعتقد اعتقادا جازما وقاطعا بأن مبدأ الفينومينولوجيا هو ذلك الوصف الخالص لمجال محايد الذي يتجسد أساسا في ذلكم الواقع المعاش، أو تلك الخبرة، أو تلك الماهيات العلمية الخالصة التي تتمثل في هذا المجال الأخير .

إذن؛ فالمنهج الظاهرياتي - على حد اعتقاد هوسيرل - هو ذلكم المنهج الذي يكشف عن تلك المضمونات العقلية التي تنطوي عليها الظاهرة وهي تسير في عالمها المطلق، ساعية من وراء ذلك كله إلى إبراز وتوضيح المطاف الأخير الذي تستند إليه كل حقيقة تسير مع حركية الوجود المطلق وهو ما يسمى بمبدأ(القصدية Intentionnalité) ، التي من خلاله تستطيع أي ذات إنسانية أن تفرض وجودها في هذا الوجود المطلق. ومن ثمة فلا ضير في أن نتوقف وقفة تأملية عند بعد حركية (القصدية) وعلاقتها بالجانب التأويلي عند هوسيرل لكي نصل إلى إدراك تلك الأسس التي ينبني عليها المنهج الظواهري وهو يتماشى بعد حركية الواقع المتجدد والمتغير.

إن قضية القصدية عند هوسيرل قضية وجودية معرفية راحت تنظر في لب حركية الذات وهي تريد أن تفرض وجودها وفق معطيات ومؤهلات تنطلق من الذات وترجع إليها دون أن تعطي الاهتمام البالغ إلى شيء آخر. إنه الزعم (الهوسرلي) الذي كان يرى أن الفلسفة القصدية عرفت انقساما على يد ديكارت حين راح ينطلق من معتقده الوجودي المشهور « أنا أفكر إذن أنا موجود». هذا الأخير الذي أدى إلى ظهور ما يسمى بالمذهب المثالي(الروحي) والمذهب المادي في آن واحد.

نعم ، إن ديكارت ـ في نظر هوسيرل ـ أخطأ حين قسم هذين العالمين إلى اثنين(المثالي والمادي) ، أو ما يسمى بالاتجاه الواقعي والمثالي؛ الأمر الذي جعل الفلسفة ـ كما تصورها هوسيرل ـ أن تتجه نحو وجهتين متباينتين: الأولى وجهة تتجه أساسا نحو اتجاه تصاعدي همه الوحيد هو التعميم والتجربة الشاملة. والثانية وجهة تتجه نحو اتجاه تنازلي يتوقف عند أدق المكونات والنواميس الوجودية التي تتماشى مع الذات الإنسانية ؛ على أساس أن هناك علاقة تربط بين ذاتية الوجود المطلق وذاتية الإنسان. يقول في هذا الصدد:« ومما يؤسف له، أن هذا ما حدث لديكارت من جراء خلط بدا قليل الأهمية ، ولكنه لم يكن إلا من أشأم ما عرف إذ أنه جعل من الأنا جوهرا مفكرا منفصلا ، وفكرا متحققا في الروح الإنسانية ونقطة انطلاق لاستدلالات سببية. إن هذا الخلط هو الذي جعل من ديكارت أبا لهذا التفسير الخاطئ الذي هو المذهب المثالي الواقعي»(١٢)

إنها رؤية ـ بدون شك ـ تعطي لفعل حركية العملية القصدية حقها الشرعي في ربط تلك الهوة التي ظلت قائمة بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي؛ ذلك أن فعل القصد الذي أشار إليه هوسيرل ـ من خلال النص الأخير ـ استطاع أن يوجه التوجه العقلي نحو الموضوعات الخارجية قصد ربطها واقترابها فيما بينها من أجل أن تكون اللحمة الوجودية والمعرفية متماسكة ومتراصة دون ترجيح واحدة على الأخرى. إنه ذلك الجمع المحكم للجانب الشعوري وموضوعاته التي هي منه وهو منها، مما تجعله في نهاية المطاف يحمل في ذاتيته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به على حسب تغير السياق الواقعي . يقول في هذا المجال:«... إن كلمة قصدية لا تعني شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة والعامة التي تجعل الشعور شعورا بشيء ما، وتجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به »(١٣)

إذن هوسيرل شديد التأثر بقضية فعل القصد في العملية الفكرية التي تجعل الجانب الشعوري مشاركا للذات الإنسانية لحظة تفكيرها في أي شيء مهما كان نوعه. ومن ثمة وجدنا هوسيرل يقوم بتغيير محتوى القاعدة الديكارتية الوجودية التي

تقول« أنا أفكر إذن أنا موجود» إلى تخريجة(تأويلية) تقوم أساسا على مبدأ جديد ورؤية جديدة، سماه بالكوجيتاتوم ونصه ما يلي:« أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة». وعلى هذا الأساس فإن هذا البعد الهوسرلي يجعلنا نستشف أن الجانب الشعوري لا يستطيع أن يقوم بذاته مستغنيا عن ذاتية الجانب الموضوعاتي، وإنما يتجه مباشرة نحو موضوعاته؛ وهو أمر يجعل فعلا حركية الذات تتجه مباشرة نحو موضوعها مما يكسب هذا الأخير صفة الموضوعية. كل هذا وذاك ناشئ عن حركية القصدية الهوسيرلية[١٤].

ما يمكن استخلاصه من هذه النظرة الهوسيرلية في قضية (القصدية) التي توقف عندها، أنها قصدية تومئ إلى ذلك الجانب الفكري الذي لم يرض الانصياع والخضوع لما يمليه عليه النص على حركية الواقع المتغير والمتجدد من أن يبقى ثابتا لا يتزعزع و لا يقبل التغير والانفتاح. إنها رؤية (تأويلية) راحت تفرض وجودها عن طريق الجانب التأملي في تلكم الثوابت التي ظلت مستقرة حينا من الظهر دون أن تتوقف عندها الذوات على الرغم من أن المؤهلات والنواميس المبثوثة فيها من قبل صاحب الرعاية المطلقة.

نعم إن هوسيرل بنظريته هذه(القصدية) استطاع أن يخرج الذات من ذلك الانغلاق الفكري والوجودي والمعرفي، ليقدمها إلى مبدأ التحلي بالفكر والتدبر وإدراك ماهيات الأشياء للوصول بها إلى المقصد الذي وجدت من أجله في هذا الوجود المطلق. إنها حركية(تأويلية) جديدة تعطي الذات حقها في أن تحي حياة مستقلة وهي تبحث عن ماهية الشيء؛ الأمر الذي يجعلها فعلا تشارك غور وبعد الأشياء ذاتيا وشعوريا. إنه بعد تصوري يهتم أساسا بفعل حركية الذات بما هي قادرة على إدراك الظواهر، مهملا بالموضوع المدرك، وهو ما جعلا الكثير من معاصري هوسيرل ينتقدونه في هذا الميل الوجودي لحركية الذات المدركة للظواهر[١٥].

ومهما يكن من أمر جانب الانتقادات التي وجهت إلى هوسيرل فيما يخص(النظرية القصدية) التي راحت تعطي للذات المدركة أهمية بالغة على

الموضوع المدرك؛ فإن ما يهمنا هو ذلكم التحول النظري التأملي(التأويل) الذي ظل يسير وفق حركية الواقع المتغير والمتجدد. فبعدما شاهدنا شلا ير ماخر يعطي للجانب الباطني(الروحي) حقه في العملية (التأويلية)؛ على أساس أن عملية النظر والتفكير ينبغي أن تنطلق من الجانب الباطني(الروحي) بكل ما تعنيه هذا الكلمة، ثم علاقة هذا بذاك مع حركية روح العصر؛ راح هوسيرل يعطي جانبا مهما لم يعطه شلا ير ماخر حقه الذي يستحقه فعلا وهو مبدأ حركية الظواهر أو الظاهراتية التي همها الوحيد هو دراسة الظواهر دراسة وصفية خالصة قصد الوصول إلى فهم محتواها المثالي أو إدراك ماهيتها الوجودية والمعرفية.

إن عمل (التأويل) وفق المعتقد الفينومينولوجي يذهب إلى ذلك البعد التحاوري المبني على تلكم الحرية أو السماحة الحقيقية. إنه (التأويل) الذي يسأل أكثر مما يثبت؛لأن في السؤال مجال تستطيع الذات أن تسبح في بعد وغور النص لاسيما إذا كان النص مفتوحا عبر انفتاح حركية الوجود المتغير والمتجدد. إنه السؤال الذي همه الوحيد وصف ذلك البعد(الماهوي) العميق (الروحي) لأي ظاهرة يتوقف عندها الجانب (التأويلي) وفق النظرة الفينومينولوجية .

المهم أن درس الفنومنولوجيا ينبغي أن يستوعب بقلب خالص. إنها العلاقة الثلاثية التي تهتم بها الفنومنولوجيا ولا تستطيع أن تحيد عنها طرفة عين. إنها اللغة في مستواها الشمولي البعيد كل البعد عن جانب الرموز أو العلامات التي يصنعها ويشير إليها الإنسان، ثم الجانب التاريخي البعيد عن الأحداث الماضية. إن مفهوم التاريخ هو مفهوم متغير ومتجدد يتماشى مع بعد حركية الواقع وهو ما سعت إليه الفنومنولوجيا ودافعت عنه لكي تعطي للبعد التاريخي بعدا تصوريا يتماشى مع فطرة الوجود المطلق؛ الأمر الذي جعلها ترفع من شأنه وتولي الاهتمام البالغ في مجال دراستها التي جاءت بها. لأن الإنسان - من منظور فنومنولوجي - لا يستطيع أن يعيش خارج التاريخ أو خارج أفقه الخاص، لكن الأفق الخاص أفق ثقافي يعني جماعة برمتها في لحظة أو لحظات. وبعدها يأتي العنصر الأساسي والجوهري المتمثل

أساسا في (الفهم) الذي يعد ـ من منظور الفنومنولوجيا ـ فعلا بمثابة جزيرة واحدة وطوبوغرافيا معلومة، من شاء سعى نحوها سعيا مشكورا، لأنه استطاع أن يتحلى بشرطيها الأساسي، ومن شاء فليحبس نفسه في سلطان حركية الذات وطغيانها الجبروتي وهي تتعامل مع النصوص وفق سلطة خولتها هي لنفسها، تنطلق منها وتعود إليها في جل تحليلاتها.

إن المتمعن جليا فيما أشار إليه (هوسيرل) في شأن قضية الفنومنولوجيا(الظاهراتية) ، يدرك أن قضية (الفهم) إنما ترتكز في داخلها على ثلاث شعب تتفاعل فيما بينها تفاعلا وجوديا متغيرا حسب تغير حركية الواقع، وهي: الجانب اللغوي، والتاريخي، والأنطولوجي. إن هذه الشعب الثلاث لا يستبعد أمرها من أن يكون منبعها الوجودي الذي انطلقت منه إنما يرجع إلى تلك الخلفية (التجسيدية المسيحية) التي تقوم أساسا على مبدأ الثالوث(١٦)

لكن ما يلفت النظر، ويستدعي التأمل ـ ونحن نتحدث عن حركية الجانب التأويلي ـ أن فكرة الجانب التجسيدي إنما نجدها مجسدة تجسيدا جليا وواضحا في فكر كل من هايدجر وجادمير في سياقات مختلفة، تارة بصريح العبارة، وأخرى عن طريق ما يمليه الجانب المضموني تجعل فعلا العاقل يدرك إدراكا لا يشوبه ريب أن هناك تأثرا واضحا بخلفية مبدأ (التجسيدي المسيحي). ما يهمنا في هذا الصدد أننا نريد التوقف عند مفهوم (التأويل) عند كل من هايدجر وجادمير لا سيما وأن هايدجر قد ربطه بحركية الوجود(العالم)، في حين نجد جادمير راح يربطه بقضية (المنهج) و(الحقيقة) لكي نتبين بعد حركية (التأويل) كيف تغيرت لتأخذ مسارا وبعدا آخر وفق المعطى التغيري التجددي . إنه (الفهم)الوجودي المطلق وعلاقته بحركية الذات وهي تسير مع حركية الوجود تريد أن تفرض وجودها مستعينة في ذلك كله بالجانب اللغوي. كل هذا لكي نرى العملية الثلاثية (الوجود أي العالم ، الإنسان ، اللغة) كيف كانت تسير مع المعطى الداخلي للجانب (التأويلي) وهي تتعامل مع النصوص على اختلاف أشكالها وأنماطها الداخلية والخارجية على السواء.

٣- نعم إذا كانت النظرة الهوسيرلية تنظر إلى حركية الوجود باعتبارها منحة من سر حركية الوعي ، فإن الذاتية الهيدجرية تريد فنومنولوجيا ثانية لا تعطي لهذا الوعي الظاهراتي وما يرتبط به من تجريبية علمية أهمية كبيرة. إنه يريد بطريقة أخرى فلسفة تاريخية وجودية تتماشى وبعد حركية الواقع المتجدد والمتغير وهي تهتم أساسا بذلكم الجانب الكشفي الخلاق الذي يعتمد أساسا على مبدأ الجانب التأويلي.

لقد انتقل هايدجر من الاهتمام بفكرة الوعي الظاهراتي إلى الاهتمام بفكرة الوجود ونواميسه الداخلية والخارجية على السواء. إن قضية الفهم التأويلي عند هايدجر لا يمكن بحال من الأحوال أن تخرج من حركية العالم(الوجود)، لأن الفهم هو نفسه وجود الإنسان في هذا الوجود وهو أساس كل التفسيرات التالية التي بنى هايدجر عليها جل تصوراته الوجودية والمعرفية والفكري[١٧]. إذن، فالعلاقة بين الموجود(الذاتية الإنسانية) وحركية الوجود المطلق لا ينبغي أن تقوم على مبدأ المعرفة وإنما هي علاقة قائمة على حركية الجانب التأويلي ليس غير.

إن العالم(الوجود) في نظر هايدجر ليس عبدا لحركية الذات وما تمليه من السيطرة والجانب التسلطي في اتخاذ الأحكام والقرارات وهي تتعامل مع الأنساق المختلفة والمتغيرة وفق التغير الوجودي؛ وإنما العالم(الوجود) هو فوق ذلك كله، ومن ثمة كان لزاما على هذه الذات الإنسانية أن تتواضع وهي تتعامل مع هذا المطلق الذي يحويها من كل ناحية وجهات. إنه التعامل الفطري الوجودي الهيدجري الذي أراد من حركية العالم أنه دائما هي في استعداد تام ومتواصل في إعطاء للذات الإنسانية كل ما له علاقة بمقامها الوجودي والمعرفي والفكري على السواء[١٨].

إن الوظيفة (التأويلية) الأولى للكلمة راحت تشغل ذاتية هايدجر في أبحاثه المتأخرة، وظفرت بمكانة بالغة في الجانب التأويلي اللاهوتي الحديث. يرى هايدجر أن قضية الفهم(التأويلي) لا يمكن بحال من الأحوال أن ينبع من الجانب

اللغوي(اللغة)، وإنما الفهم يتم من خلال اللغة فحسب، وهو بذلك يريد بطريقة أخرى أن يعيد الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها؛ بعبارة أخرى أن أمر التكلم يأخذ بعدا حركيا آخر يسميه بـ: التجلي والبلاغ [١٩].

إن مفهوم لفظة(الإنسان) عند الذاتية الهيدجرية هو ذلكم الإنسان الذي استطلع الرسالة الوجودية بكل مستوياتها الداخلية والخارجية ، ناطقا بها في أحسن الظروف والمقامات التي يريد من خلالها فرض وجوده المعرفي والفكري والفلسفي على السوء. الإنسان هو الكائن الحي الذي يستطيع أن يعبر الهوة بين خفاء حركية الوجود وظهوره، بين اللاوجود والوجود نفسه، وبالتالي إذا تكلمت الذات الإنسانية في تلكم الحالة فإنما هو تحدث الوجود بكل مستوياته. إن التفكير الحق عند هايدجر ليس معالجة ما ظهر من قبل بل إظهار ما كان مختفيا لا يدركه إلا من اتصف بلغة حركية الإطلاق. ومن ثمة ـ والحال كذلك ـ رأى هايدجر بأن التأويل حوار. حوار مع حركية النص المتغيرة والمتجددة عساه أن يظهر الخافي المستتر ويوسع أفق الانفتاح، ولذلك وجدنا أن معظم كتابات الذاتية الهيدجرية تحتوي على حوارات كثيرة وهي تتعامل مع السياقات المختلفة والمتنوعة، تتذوق من خلال ذلك مبدأ تفتح المغلق[٢٠].

لقد حاول هايدجر إذن أن يحول الحركية (التأويلية) إلى مكانها الوجودي والكوني، جاعلا (التأويل) وحركية(الكلمة الوجودية) سر الوجود، وسر العملية الكشفية التي لا يمكن أن تزول بحال من الأحوال. في ظل هذه التأملات الوجودية عاشت الذاتية الهيدجرية جاعلة حركية الوجود(العالم) للفهم أداة لإعادة تقدير اللغة والعمل الفني والفلسفة وتأويل النصوص على اختلاف أشكالها الداخلية والخارجية.

٤ـ ثم إنه إذا كان الأمر كذلك ـ والحال هذه ـ فإننا نجد ذاتية هانز جورج جادامير Hans George Gadamer يذهب بحركية واقع الهرمنيوطيقا التأويلية إلى أبعد حد يجعله من خلال ذلك يميز بين شيئين اثنين: أحدهما ما يتعلق بالجانب (المنهج)، والثاني ما له علاقة بقضية(الحقيقة). نعم لقد زعم جاداميربأن المنهج مسألة ينبغي أن يعاد النظر في مشروعيتها. يقول في هذا السياق ما نصه: « إن الحقيقية ربما في

سياقات تراوغ المنهج ؛ ذلك أن المنـهج هو تلكم الصيغة العلمية للتعرف، التي لـها مكاسب لا يمكن بحال من الأحوال النزاع في أمرها وشأنها. على الرغم من أن كل صيغة لها خسائرها... إن صيغة المنهج العلمي هي حركية الذات التي تسيطر على الموضوع»[٢١]. لا شك أن العبارة تحمل في طياتها بعدا له علاقة بحركية(الفهم) ولكن ما هو المنبع الذي يصدر منه هذا الفهم عند غادامير؟.

إن قضية الفهم إنما ترتبط ارتباطا وثيقا بتلك العلاقة الكائنة بين حركية الذات الإنسانية، مع حركية الوجود المطلق؛ مجسدة النظرة الوجودية المبنية أساسا على الجانب التأويلي. يقول جادامير في هذا الصدد ما نصه:« إن الدراسات التي سنقرأها هنا تعالج مشكلة التأويل؛ ذلك أن ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلا صحيحا لا يشكل مشكلا متميزا يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط، فالفهم وتأويل النصوص ليسا حكرا على العلم ولكنهما يتعلقان أساسا بالتجربة الشاملة التي يكونها الإنسان عن العالم، ومن ثم فإن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية»[٢٢]. إنها الطريقة المثلى - في نظره - التي تجعل الذات الإنسانية فعلا تستطيع إدراك بعد وجودها المعرفي والفكري ، لأنها لا محالة هو الذي يمكنها من اكتساب المعارف ومن ثم الوصول إلى الحقائق.

إن مشكل التأويل في نظر جاداميرومن ثم قضية الفهم لا تتوقف فقط عند ذلكم الجانب الاستقصائي لتلك العلاقة التي تكمن بين الإنسان والعالم ؛ وإنما إلى مقاومة ذلك الانحلال والذوبان مع كثير من الحقول المعرفية على أساس أن لها القدرة في أن تجعل الذات تسير وفق منهج مضبوط ومنضبط يقربها من إدراك وسبر أغوار المعرفة. ومن ثمة يرى :« أنه إذا ما أردنا أن نموقع عملنا داخل المنظومة الفلسفية لعصرنا؛ فإنه ينبغي أن ننطلق من أننا حاولنا أن نقدم إسهاما يكون بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة والعلوم، ومن ثم مواصلة العمل المثمر في ذلك المجال الواسع الذي هو مجال التجربة العلمية، هذا دون أن ننسى تساؤلات هايدجر الجذرية التي أفادتنا أيما إفادة" [٢٣].

يخلص جادامير إلى أن البحث عن مسار حركية الحقيقة يحيل القارئ المتمعن إلى طرق مسألة الجانب اللغوي بمفهومه الواسع الشاسع، وهذا الأخير بدوره يحيل إلى قضية النص، والنص بدوره يحيل إلى حركية الذات الإنسانية المتلقية للبعد الخطابي على كافة مستوياته الداخلية والخارجية؛ بمعنى آخر أن القارئ يكون بمثابة المؤول يتتبع بعد النص وعلاقته بحركية الوجود المطلق؛ وهي رؤية حاول من خلالها جادامير أن يعيد النظر في تلك الدراسات الأدبية الكلاسيكية منذ عصر الإغريق ووصولا إلى القراءات المعاصرة. يقول في هذا السياق: «ينبغي القول إن عوائق التعبير اللغوي هي في الواقع عوائق للفهم، فكل فهم تأويل، وكل تأويل يصب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام، والتي هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته»(٢٤). بمعنى أن هناك علاقة حميمية بين لغة الجانب التأويلي مع لغة الجانب الفهمي؛ لأن حركية التأويل تطرح في بعدها السياقي مفهوما آخر للغة غير المفهوم المتداول في الدراسات اللغوية لا سيما وأن الحديث عن حركية الوجود المطلق(العالم) يستدعي في التعامل معه لغة تستطيع أن تتماشى مع حركية الجانب التأويلي.

إن عمل التأويل عند جادامير إنما ينبني أساسا على فهم حركية النص لا فهم الكاتب بحد ذاته، وتصور المسافة الزمنية مع توكيد ذلكم الفهم التاريخي الذي لا ينبغي بحال من الأحوال الابتعاد عن في مجال الدراسات دون الإغفال بالاهتمام بحركية الحاضر المتجدد والمتغير. نعم إن التأويل لا يعبأ بالعلاقة بين المؤلف والمتلقي، إنما يعبأ بمشاركة الجميع في موضوع يقدمه النص للذات الإنسانية وهي في مرحلة التعرف على وجودها(٢٥).

لكن جادامير لا يقف عند هذا الحد الذي أشرنا إليه آنفا، وإنما نجده يبتعد إلى أبعد من ذلك حين يرى أنه ينبغي على التفسير الأدبي في أيامنا هذه أن يعود إلى تلك التأويلات والتخريجات القديمة التي نجدها مبثوثة في الكتب اللاهوتية والفقهية وغيرها؛ ذلك أن هذه النصوص ـ على حد اعتقاد جادامير ـ استطاعت أن تعترف

بضرورة عبور المسافة بين حركية النص والموقف الملازم وحركية الحاضر. إن الفهم الحقيقي هو ما استطاع أن يتماشى مع بعد حركية الحاضر المتغير والمتجدد، دون نسيان تلكم الأبعاد المتجدد التي لها علاقة بحركية الجانب التاريخي . إنه تأكيد على ضرورة فعل الخلق المستمر في تكوين الجانب التأويلي الذي لا ينفك أبدا عن مبدأ حركية التغير الذي هو في تلازم مستمر ومتواصل مع الحاضر(٢٦).

يؤكد جادامير من خلال كتابه ـ الحقيقة والمنهج ـ على تلك الحركية التاريخية التي لا تستطيع الذات الإنسانية(المؤولة) الابتعاد عنها طرفة عين من جهة ، ثم انتمائها غير المباشر لحركية ذاتية النص، تتعامل معه قصد إدراك بعده الوجودي على مستوييه؛ الداخلي والخارجي في آن واحد، وهو حضور يجسد ـ لدى جادامير ـ أفق السؤال لدى الذات الإنسانية بوصفها ذاتا لها من المؤهلات الفطرية والوجودية ما يجعلها قادرة فعلا لأن تتأول رسالة النص؛ الأمر الذي يحيل الذات فعلا إدراك حقيقة الجواب لذلكم الأفق السؤالي بكل أبعاده. والسؤال والجواب يشكلان منطقيا ووجوديا ذلكم البعد الكائن في الحركية (التأويلية) المفتوحة باستمرار على صعيد واقع حركية الوجود المتغير والمتجدد على مستوييه الخارجي والخارجي[٢٧].

إن ذاتية جادامير لا ترى في حركية (الكلمة) أنها تتوقف عند العلامة السطحية التي نستطيع القبض عليها متى شئنا، أو هي تلك المطية التي يجعلها المرء سببا لأن يعبر من خلالها عما يريد التعبير عنه. كلا الافتراضين أو الاحتمالين ـ في نظر جادامير ـ خطأ. إن مثالية المعنى الكائن والموجود في حركية(الكلمة مهما كانت) إنما يكمن في ذلكم المعنى الذي يسري في كينونة الكلمة في حد ذاتها، وبالتالي ستظل دائما محافظة على هذه السمة الجوهرية[٢٨].

إن جادامير يؤكد في غير سياق على العلاقة الحميمية التي تربط بين الكلمة والجانب التفكيري (التأويلي) لا سيما عندما تتعامل الذات مع المتغيرات والثوابت؛ ذلك أن الثابت ربما تمر عليه بعض السياقات الوجودية المتغيرة والمتجددة تكون سببا في تغييره من صفة الثبات إلى صفة المتغير، ونفس الأمر بالنسبة للمتغير والمتجدد

قد يكون في سياقات معينة ثابتا لا يمكن أن يحافظ على صفته الأصلية. إن قضية الثابت والمتغير قضية لا يمكن لها الاستقلال بذاتيتها عن حركية(الكلمة). فالكلمة في نظر جاداميرشأنها شأن الجانب التثليثي المسيحي الذي من خلاله تظهر أي مادة وجودية بواسطة العملية الذهنية التي لا يمكن أن تنفصل عن بعد الكلمة الفطرية والوجودية[٢٩].

وإذا كان الأمر كذلك - والحال هذه - فإن قضية الذات الإنسانية في علاقتها بحركية العالم(الوجود) هي قضية لا ترتبط بما يسمى بمبدأ الملكية والذوبان. إن العالم واللغة(المعبرة عن طريق الذات) يتداولها أشخاص فيما بينهم، وأمور تعيش منذ الخلق الأول من ورائهم وعبر حركية العلاقة الكائنة بين الوجود(العالم) والذات الإنسانية(صيرورة الحركية التأويلية). ومن ثمة وجدنا بعد مسار اللغة يأخذ بعدا آخر في العملية التواصلية التي تتم أولا بين ذات الوجود ونفسيته، ثم بينه وبين الذات الإنسانية وهي تريد إثبات وجودها عن طريق هذه المعطيات المبثوثة في هذا الوجود المطلق، وعليه تستطيع ذاتية اللغة - نتيجة تحقق هذه المعاني - أن تتصف بصفة الإطلاق الذي يمكنها فعلا أن تكون موضوعية بالمعنى الحقيقي الذي يتماشى مع أي نسق تركيبي[٣٠].

إن الذات الإنسانية تعيش في فضاء مفتوح انفتاحا مطلقا أو مجال من حركية الفهم المتجدد والمتغير الذي تكونه اللغة وهي تسير مع حركية الوجود المطلق . ومن ثم فالذات الإنسانية - في نظر جادامير- لا تستطيع العيش والحياة خارج اللغة؛ ذلك أن اللغة ليست شيئا مجهزا عثر عليه الإنسان في مكان من العالم. لولا اللغة لما وجد الإنسان العالم[٣١].

إن قضية التأويل قضية تتماشى مع البعد الحقيقي الكائن مع حركية الفهم، ولما كانت طبيعة الأشياء الوجودية لا تثبت على حال من الأحوال لأنها تتماشى مع حركية الذات الإنسانية المتغيرة والمتجددة تبعا لتغير حركية السياق العام؛ كان من الضروري أن يكون مسار حركية (التأويلية) ينبني على مبدأ الحوار وتفاعل

الآراء.إنها عملية(تأويلية) تخدم التجربة على مختلف سياقاتها الداخلية والخارجية أو ما يسمى بالوجود الثقافي الفكري. نعم إنها حساسية فطرية ما جعلها صاحب الرعاية المطلقة في الوجود إلا لتعبر عما يجيش ويدور في عمق الذات الإنسانية من معان وأبعاد لا تتوقف إلا بانقطاع حركية الروح وانتقالها إلى عالم ربما استطاعت في لحظة ما أن تطل عليه وهي تسير مع البعد الحقيقي للوجود المطلق.

ومن ثمة وجدنا كثيرا من السياقات التي أشرنا إليها في ما سبق أن معظم النفوس التي عاشت في وقائع متغيرة لم تستطع أن تفهم وجودها الحقيقي المنوط بها؛ لأنها لم تستطع الربط بين المتقارب والمتباعد في وجودها الأخلاقي والمعرفي والفكري وغيرها، فراحت تقنع بما هو سطحي في كل شيء بل حتى عندما تريد أن تناجي صاحب الرعاية المطلقة؛ الأمر الذي جعل نفوسا استطاعت أن تتميز عن غيرها من النفوس أن تكفر كفرا محمودا يقربها من إدراك بعد الثابت على حقيقته والمتغير أيضا، فتنظر للأشياء نظرة فهم وتدبر وتأويل يتماشى مع بعد حركية سياقها الوجودي على مستوييه الداخلي والخارجي. وبالتالي إذا ظل التأويل منفصلا عن بعد السؤال الأخلاقي والوجودي المطلق فتلكم الكارثة التي لا كارثة بعدها ولا قبلها.

---

(1)انظر في هذا الصدد. La thélogie herméneutique de Gerhard Ebeling. Paris. 1975. le ch.,1 consacre à l'herméneutique de Luther

(2)انظر.المصدر نفسه.

(3)انظر في هذا الصدد. Charles Kanne Giesser et Yues Marchasson : Humanisme et Foi Chrétienne. Beauchesne. 1976. p : 488- 489.

(4)انظر Charles et yues. المصدر نفسه. ص: ٤٨٩- ٤٩٠.

(5)انظر د/ مصطفى ناصف: نظرية التأويل. ط١ النادي الأدبي الثقافي. جدة العربية السعودية. سنة ٢٠٠٠ . ص:٤٧ وما بعدها بتصرف.

(6)مصطفى ناصف. المرجع نفسه. ص: ٤٩.

(7)انظر في هذا الصدد: رو برت هولب: نظرية التلقي مقدمة نقدية. ترجمة عز الدين إسماعيل. مركز الثقافي الأدبي. جدة. ١٩٩٥. ص:٩٥ وما بعدها بتصرف.

(8)انظر مصطفى. المرجع السابق. ص:٩٥- ٩٦.

(9) ذلكم المنهج الذي يأخذ بظاهر النص، وهو ما نجده مجسدا في المذهب الظاهري عند(ابن حزم في جل مؤلفاته الفقهية والأصولية).

(10) أدموند هوسيرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت. سنة١٩٧٨. ص:١٧٣- ١٧٤.

(12) إدموند هوسيرل: تأملات ديكارتية. المصدر السابق. ص: ٨٧.

(13) انظر تأملات ديكارتية. المصدر نفسه. ص: ١٨٣.

(14) انظر الديدي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، القاهرة، ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص: ٣١.

(15) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر ، ص، منشأة المعارف الإسكندرية ، د.ت. ص: ١٠٥،١٠٦.

(16) انظر مصطفى ناصف . المرجع السابق. ص: ١٥٤- ١٥٥- ١٥٦.

(17) Heidegger Martin.(Identité et différence) , in Question I.Gallimard. Paris. p : 263.

(18) انظر مصطفى ناصف. المرجع السابق. ص: ٨٢- ٨٣.

(19) Heidegger Martin.(Lettre sur l'humanisme), Aubier... Paris. 1964 :p :157

(20) Beaufret J.(Heidegger et la thélogie) , in kearney et autre(Heidegger et la question de Dieu), Grasset, Paris, 1989, PP. 26- 27 et la note No. 2

(21) Hans-Georg Gadamer :Vérité et Méthode :les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre. Révision de Paul Ricoeur, ed. Seuil.1976(introduction) p :18-19.

(22) Hans-Georg Gadamer. Ibid. p : 20.

(23) Hans- George Gadamer : L'art de comprendre : herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon. introduction de Pierre Fruchon, ed : Aubier-Montaigne. Paris, 1982. P : 90

(24) Hans- Georg Gadamer : Ibid.. P: 235.

(25) أنظر مصطفى ناصف. المرجع السابق. ص: ١٢٠.

(26) المرجع نفسه. ص: ١٢٢- ١٢٣.

(27) Hans- George Gadamer : Ibid. P: 219

(28) Hans- George Gadamer. Vérité et Méthode. P: 394

(29) - Hans- George -Gadamer . Ibid. P: 403- 404.

(30) - Hans- George- Gadamer. Ibid. P: 420-0421.

(31) أنظر في هذا الصدد: مصطفى ناصف. المرجع السابق. ص: ١٣٨.

أهم المصادر والمراجع

1- Beaufret J.(Heidegger et la théologie) , in kearney et autre(Heidegger et la question de Dieu), Grasset, Paris, 1989.

2- Charles Kanne Giesser et Yues Merchasson : Humanisme et Foi Chrétienne. Beauchesne. 1976.

3- Documentation Catholique. LXI. 1964.

4- Luther : La Théorie Herméneutique de Gerhard Ebelibg. Paris. 1975

5- Hans- Georg- Gadamer. Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricoeur, ed Seuil, 1976(introduction).

6- Hans- Georg- Gadamer : L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique. traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon. ed, Aubier-Montaingne, Paris. 1982.

7- Heidegger Martin,(Lettre sur l'humanisme), Aubier.., Paris, 1964 .

8- Heidegger Martin,(Identité et différence) , in Question I.Gallimard, Paris.

9 - L'instruction de la Commission Biblique sur(La vérité Historique des Evangiles).Documentation Catholique LXI. 1964. col.711 sv.

10 - Dictionnaire de la philosophie la Rousse. DIDIER JULIA, p .agrégé de philosophie. Docteur p.s. lettre.(porte her).

١١- ادموند هوسيرل: تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض. ط، دار بيروت للطباعة والنشر. سنة١٩٧٨

١٢- زكرياء ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة. ط، دار مصر للطباعة. ١٩٦٣

13- مصطفى ناصف: نظرية التأويل. ط١ النادي الأدبي الثقافي. جدة العربية السعودية. سنة ٢٠٠٠

14- عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، القاهرة، ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

15- عمر مهيبل: خطاب التأويل، وخطاب الحقيقة. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع١١٢- ١١٣،مركز الإنماء القومي. بيروت/ باريس. ٢٠٠٠.

16- رو برت هولب: نظرية التلقي مقدمة نقدية. ترجمة: عز الدين إسماعيل. مركز الثقافي الأدبي. جدة. ١٩٩٥.

الفينومينولوجيّ والترنسندنتاليّ والإنسانيّ في فكر هوسّرل

محسن الزارعي (*)

لاتستخلص قضايا الفنومنولوجيا بصيغتها الهوسّرلية اليوم مما كتبه "الأب الروحيّ" للفنومنولوجيا ومؤسّسها فحسب وإنّما تستخلص أيضا وبقدر كبير، من قراءة ذلك الفكر على وجه لاتنتج فيه مسائلها عن وصف دقيق لبنية فلسفة هوسّرل الخاصّة، وإنّما بمعنى تكون فيه ناتجة عن نقد فلسفيّ قد يجعلها تخصّنا أيضا(١).

والذي يقصد بذلك النقد يمكن حوصلته بإيجاز في ثلاثة التحديدات الأساسية التالية:

إنه نقد داخلي، أي أنه نقد يحد الفكر بما يفضي إليه البحث في مسالك تلك المسائل من تحصيل أفق تنعطي فيه أصالة إشكالية الفنومنولوجيا أكثر مما يقيده بتقديم عرض لمختلف مراحلها وتمظهراتها. وهو نقد يتعين في شكل مكافحة داخلية بين تبلور أسس تلك الإشكالية وأصول تاريخية تمثل حوافزها أكثر مما يعنى بوصف لحظتها الأخيرة. ثم هو أخيرا يعنى بالكشف عن صعوبات داخلية لمسائل فلسفية أصلية طرحت مع الفنومنولوجيا أكثر من عنايته بما اقترح لها من حلول. إن البحث في واقع تلك الصعوبات يفسر لنا الأسباب التي غالبا ما اضطرت هوسرل إلى ممارسة نقد ذاتي طيلة مسيرته الفلسفية، فضلا عن أنه يوضح الحافز الأساسي لمواصلة النظر في الفنومنولوجيا ذاتها بعده سواء تعلق الأمر بما ظهر عند مفكري الفنومنولوجيا اللاحقين، أو بما يمكن أن يقترح اليوم من هنا وهناك من آراء حولها.

إن مشكل الصلة بين الفنومنولوجي والإنساني طبقا للتحديدات الثلاث، السابقة لا يطرح على فلسفة هوسرل لأنها تتضمن عناصر تحيل إليهما بل هو يطرح

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ـــ قسم الفلسفة

لصعوبة أولى تمثل في التعدّد الذي بات ملحوظا في مسارات الفكر الهوسّرلي(٢) ولثانية يمكن أن تظهر في الإصرار الهوسّرلي حتى آخر أعماله على المحافظة على البعد الترنسندنتاليّ كخاصية مميزة و أساسيّة للفنومنولوجيا، فبسبب وساطة الترنسندنتاليّ بين الفنومنولوجي والإنسانيّ فإنّ فنومنولوجيا هوسّرل تظلّ موصولة بالتراث المتافيزقيّ مستأنفة له ومستعيدة لبعض عناصره، ولذلك فهي مضطرّة بأن تقترح تفسيرات عن طبيعة تلك الصلة فضلا عن أنها مجبرة على تبرير وفائها لذلك التراث على هدي أصالة توجّهها وعلى ضوء مزاعمها في العودة إلى الأشياء والعودة إلى العالم الإنساني أي عالم الحياة. **١ - في الترابط بين الفنومنولوجي والترنسندنتاليّ عند هوسّرل.**

يستخلص الترابط بين الفنومنولوجيّ والترنسندنتاليّ من التشارط الذي يضعه هوسّرل بين إدراك الوجه الأساسيّ للفنومنولوجيا والمعنى الذي يمثل من خلاله ذلك الوجه ضمن مثالية ترنسندنتالية(٣). وهو إجراء تعاضده محاولات لإعادة إنعاش الإرث الفلسفيّ منذ أفلاطون إلى عهده، لتبرير أصالة الحافز الترنسندنتاليّ لا بصفته عنصرا فنومنولوجيّا فحسب، بل بصفته حافزا محرّكا لمسار الإرث الفلسفي الحقيقيّ.

فالفنومنولوجيا عند هوسّرل ليست سوى تفسير ذاتيّ للمثالية الترنسندنتالية، بمعنى أنّها ليست ممكنة كتوجّه فلسفيّ أصيل إلا إذا كانت مثالية ترنسندنتالية(٤). ذلك يعني أنّ اختلافها النوعيّ لايحدّدها بنزعة وضعية أو نزعة أنطولوجية، بل بنزعة ترنسندنتالية. فالتشارط الذي يضعه هوسّرل بين الفنومنولوجيا والمثالية الترنسندنتالية يعني أوّلا وهو ما يظهر خاصّة في الأعمال الأولى (ولاسيما في التأمّلات وأفكار موجّهة) على أنّ الترنسندنتاليّ شرط لملازمة الفنومنولوجيا لمضمونها الأساسيّ، ويعني ثانيا أنّ الفنومنولوجيا تفهم على أنّها إعادة مقاربة للمسألة الترنسندنتالية ذاتها: أي إعادة استحداث شروط طرح الفكرة الترنسندنتالية للفلسفة

خاصّة بعد تحديدات كانط لها وبعد التحديدات التي عرفتها ضمن تقاليد المثالية الألمانية الكبرى. ونعني بذلك الإستحداث هنا، تنزيل هوسّرل المسألة الترنسندنتالية ضمن ما يسمّيه مشكل التقوّم(Konstitution) الترنسندنتالي(٥)، وهو تنزيل يقتضي فيه التوضيحات التالية:

- تحدّ الفنومنولوجيا بـ"**المثالية الترنسندنتالية الفنومنولوجية**"، وهو تعبير يبدو أنّ ترابط ألفاظه يقود إلى تحديد إختلافها النوعيّ بالفنومنولوجيّ أكثر من تحدّده بدلالة الترنسندنتاليّ، وهو أمر يمكن فهمه استنادا إلى ما ورد في تنبيه هوسّرل على أنّه لا يقصد بالمثالية الترنسندنتالية مجرّد تكرار لمقترحات سبق لكانط أن عرضها خاصّة في كتاب نقد العقل المحض(٦). ويمكن إثباته أيضا من خلال الشرح الذي يُقترح أحيانا للترابط الوثيق بين معنى الترنسندنتاليّ ومعنى الفنومنولوجيّ في فنومنولوجيا هوسّرل، وهو شرح يفضي في الغالب إلى ردّ المعنى الأول إلى الثاني. فالأصل في مثالية هوسّرل إذا ليس الترنسندنتاليّ بل الفنومنولوجيّ. ولذلك يمكن فهم إثباته: "إنّ كلّ برهنة على المثالية هي الفنومنولوجيا ذاتها"، والذي ورد في الفقرة ٤٠ من التأمّلات(٧)، على أنه إنّما يدلّ تحديدا على المعنى ذاته الذي عنونت به تلك الفقرة، أي"التأويل الفنومنولوجيّ الذاتيّ للأنا أفكر بصفته مثالية ترنسندنتالية"، وهو معنى يفصله هوسرل كما يلي: "إنه توضيح لمعنى تعالي الطبيعة والثقافة والعالم عامة، وليس هذا التوضيح إلا إظهارا نسقيا للقصدية المقومة ذاتها"(٨).

- إن الفنومنولوجي في مثالية هوسرل الترنسندنتالية ليس سوى التقوم بالمعنى الذي تتعين فيه أطروحتها كالتالي: إن كل ما يوجد يوجد بصفته متقوما في وعي أو له، وأن أي وجود خارج الوعي هو عدم أو لامعنى(٩). أن يكون هوسرل قد أسس فكرة الفنومنولوجيا الترنسندنتالية على مفهوم التقوم، فذلك يعني إخراجه لها من دائرة المفهوم التقليدي الذي أسست عليه المثالية الكلاسكية والكانطية المحدثة(بول ناتورب)الفكرة الترنسندنتالية للفلسفة وهو مفهوم البناء أو الإنشاء(Konstruktion).

- إنّ مفهوم التقوّم يُتأوّل فنومنولوجيّا طبقا لمبدإ لامتافزيقيّ، أي طبقا لما يعرف في الفنومنولوجيا بمبدإ العودة إلى الشيء ذاته(Zur sache selbest)، لأنّه ليس إنشاءا صوريّا أو خلقا من عدم(Ex nihilo)، فهو يعبّر عن علاقة حضور أو تحاضر أصليّ يتوضّح من خلاله معنى الوجود ذاته في الوعي. فالتقوّم لايحدّ مهمّته بإثبات أولوية الوعي، أو بداهة تعاليه بقدر ما يتحدّد بترابط خاصّ بين الوجود المعطي والوجود الواعي، وهو ترابط ينبغي أن يفهم بدوره من خارج مبدإ التعاند بين الموجود والمعقول، فهو يتحدّد بضرب من "العنديّة"(١٠)، لايكون أحدهما عند الآخر فحسب بل يصير بمقتضاها الوعي فعل عطاء أو منح، فهو وعيٌ مانح(العبارة بالألمانية). فأنّ يقوّم الوعي موضوعه يعني أن يوجد عنده، أي أن يهبه معنى، وأن يكون عند الأشياء أو معها أو حتى قربها(Auprés les choses) من خلال علاقة تقوّمية يعني أن توجد هي أيضا فيه أو توجد له فلايكون ساعتها مجرّد قطب إدراك، أو قطب توضيح فحسب، بل قطب موضعة(Pôle objectivant)، فيكون بذلك بمثابة مظهر لموضوعيّتها التذاوتية(١١).

- ولذلك نفهم لما ينفي هوسّرل مبدأ كون قضايا الفلسفة مبنية على منهج استنتاجيّ، فمعنى عالم الموضوعات لا يمكن أن يستخلص منطقيّا أي استنادا إلى مبدإ أو نسق من المبادئ الموضوعة سلفا في الذات. كما نفهم لما يرفض أيضا مبدأ أن تكون موضوعيّة الأشياء ناتجة عن عمليّة تسويغ(Déduktion) صوريّ أو ترنسندنتاليّ(بالمعنى الكانطي أو الفيشتي)، أو عن مسار ديالقطيقيّ(بالمعنى الهيغليّ)، أو أن تكون تلك الموضوعية مرتهنة بعمليات مراجعة(Vérification) يتمّ بمقتضاها إثبات صدق القضايا أو خطئها حسب قدرتها على الإستجابة لمطلب الثبات.

إنّ منهج الفنومنولوجيّ هو الردّ(Reduktion) الترنسندنتاليّ. وقد حرص هوسّرل على بيان أمرين هامّين في شأنه: إنّه منهج الفنومنولوجيا الأساسيّ والوحيد. الوحيد لأنّ هوسّرل يختلف مثلا عن غيره من الفنومنولوجيين اللاحقين الذين

يعتبرونه مجرّد خطوة من خطوات البحث(هيدغير مثلا يضيف إلى ذلك المنهج إجرائين: الإنشاء(Konstruktion) والتهديم(Destruktion)(١٢)، والأساسيّ لأنه لاتوجد فنومنولوجيا من دون ردّ، ولأنه يعدّ الفارق النوعيّ لها عن بقيّة الفلسفات الأخرى، بل أنّ بقاء تاريخ الفلسفة دون تحديد حقيقيّ للمشكل الترنسندنتاليّ، يرجع في قسمه الأكبر إلى غياب منهج الرّد الترنسندنتاليّ في إجراءاتها النظرية.

ومن المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ الصيغة التي تتحقق بها الفنومنولوجيا كمثالية ترنسندنتالية لاتصدر عن فهم محايد له، بل عن تأويل ترنسندنتاليّ، فالفنومنولوجيا لاتصير فلسفة ترنسندنتالية إلا بفضل تأويل الرّد ضمن المذهب. إنّ المنهج الفنومنولوجيّ بلحظتيه الإبوكيه(Epokhe) بما هي تعليق الحكم، والرّد بما هو إجراء يقضي بإرجاع المعنى إلى الوعي ينبغي أن ينتهي بمقتضى التعاليم الترنسندنتالية إلى الصيغة المكتملة لأطروحة الفنومنولوجيا الترنسندنتالية: إنّ التعالي(Transzendanz) وكلّ تعال لا يمكن أن يفهم إلا بصفته تعاليا ضمن المحايثة(Immanenz)، أي تعاليا متقوّما ضمن محايثة مخصوصة هي محايثة الوعي.

٢ ـ الفنومنولوجيا وتاريخ الفكرة الترنسندنتالية.

أ ـ التراث الفلسفي من زاوية فنومنولوجية.

تضعنا الأطروحة السالفة الذكر أمام مفارقة فلسفية وجهها الأساسي: تضاد بين مطلبين ممكنين في فكر هوسرل: مطلب "إبوكيه فلسفية(Die philosophische epokhe)"(١٣) تطالبنا بتعليق كامل الإرث الفلسفي وهي مدخل ضروري لتلك الأطروحة، ومطلب تاريخي يستحث على العودة إلى التراث الفلسفي لاستكمال البحث في حافز(Motivation) البحث الفنومنولوجي، وهي عودة تلاحظ من خلال الدعوة إلى إنجاز عودات مختلفة كالعودة إلى أفلاطون وديكارت وكانط وهيوم(١٤).

بيد أنّ ما يظهر على أنّه مفارقة، يمكن أن يبدو بديهيّا ضمن فلسفة لاترى أصلا تضادّ بين العودة إلى الذات والعودة إلى التاريخ. فلعلّ مثل تلك البداهة لاتجعل من المطلوب فنومنولوجيّا سوى الكشف عن حدود موقف صار دارجا عند بعض مؤرّخي الفلسفة يرى أنّ الذات والتاريخ عنوانين لفلسفتين متضادتين، بل وتستحثّ التفكير على محاولة التعرّف على المقترح الذي تقدّمه فلسفة ما كفلسفة الذات لفهم طبيعة التاريخ عامّة وتاريخ الفلسفة خاصّة.

فالتوضيحات التي قدّمها هوسّرل حول إمكان النظر إلى الفنومنولوجيا بصفتها تكوين تاريخيّ ومطالبته بضرورة التعرّف على الفنومنولوجيّ بصفته محرّك التفلسف الحديث وهو ما يظهر في عبارته المشهورة: "إنّ الفنومنولوجيا هي الملبم الخفيّ للفلسفة الحديثة كلّها"(١٥)، هي من آمارات ذلك القول ومن الشواهد الملفتة لتأكيد مقولة أن للفنومنولوجيا تاريخ، شأنها في ذلك شأن الفلسفات الأخرى كلّها.

ويتوضّح المسعى التأصيليّ للفنومنولوجيا ضمن تاريخ الفلسفة جليّا، من خلال محاولات هوسّرل التذكير أحيانا بمنزلة تفلسفه ضمن فضاء الفكر التقليديّ، وأساسا ضمن تاريخ الفلسفة الترنسندنتاليّة مثلما يظهر في زمنها الأخير أي الزمن الذي تعيّنت فيه الفنومنولوجيا على رأس الفلسفة. إنّ الأهميّة الفنومنولوجية للتقاليد الفلسفية لايمكن أن تستخلص من واقعة كونها مجرّد أنساق تاريخيّة، أي مجرّد أنماط تفكير أثرت على مسار تاريخ الفلسفة وساهمت في تطويره. إنّ أهميتها تستخلص من ظاهرة كونها مقاصد وحوافز فنومنولوجية، هي من الناحية المنهجية والمذهبية مراجع الفكرة الفنومنولوجية للفلسفة الترنسندنتالية.

ولذلك فإنّ التواصل الذي يقترحه هوسّرل مع تاريخ الفلسفة ليس سوى مواصلة للشأن الفنومنولوجيّ ذاته، أي لشأن قد يكون وجد في تاريخ الفلسفة كبداية أو كقصد. ذلك ما يمكن معاينته خاصّة من خلال التذكير الهوسّرليّ بأنّ ما يسمّيه تاريخ الفلسفة إن هو إلا تاريخا استرداديّا(Historischer Rûckblick)(١٦)، لأنّه لايبدأ من

الماضي كما لو كان ماضيا صرفا، بل يبدأ من لحظة الفنومنولوجيا ذاتها، كلحظة نموذجية ومطلقة. ولذلك فإنّ تاريخ الفلسفة ليس مجال بحث لحلّ مسائل نسق سابق، فهوسّرل لا يلتجئ مثلا إلى أفلاطون أو ديكارت أو كانط أو هيوم أو برانتانو لحلّ مسألة عندهم فهو لايستخدم أنسقاهم كمنطلق فلسفيّ أو لمواصلة التفكير في مسائلهم العالقة. إنه تاريخ غائيّ تستكملُ فيه المقاصد، وتجذّر فيه المسائل وتُصحّح فيه الأسئلة أو تُعطى فيه حلول لأسئلة قد تكون طُرحت طرحا صحيحا ولم تلق إجابات مناسبة.

٢ ـ كانط والمسألة الترنسندنتالية.

التمييز الهوسّرليّ بين المذهب والقصد، بين البعث الأفلاطوني العقلاني لفكرة الفلسفة(والذي مثّل أبوّة أفلاطون الفلسفيّة) وما أدرجه ديكارت من خلال مقولة الأنا أفكر أو ما أنجزه هيوم من خلال فكرة ردّ العالم إلى النفس من ناحية وبين ما لم يُكشف من المسألة الترنسندنتالية، ذلك التمييز يفهم ضمن باب أعمّ هو باب ما أنجز وما لم ينجز من المسألة الترنسندنتالية. وهو تمييز يمكن تقديم وجهه النموذجيّ من خلال التواصل الذي تقترحه فنومنولوجيا هوسّرل مع كانط الذي يعود إليه الفضل في تشغيل الترنسندنتاليّ ضمن أخصّ شؤون الفلسفة بعدما بُعث كمصطلح مع التقاليد السكولائية.

إنّ الفنومنولوجيا لم تمرّ على كانط كما لو كان فيلسوفا لا يهمّها طبقا لملاحظة ساقها ألكسيس فلونكو(Alexis Philonenko) مفادها أنّ هوسّرل قد حاول دحض نظرية كانط أكثر ممّا حاول تأويلها(١٧). فقراءته لكانط يمكن أن تظهر نقدية، ولكنها ليست عقيمة أو إقصائيّة. لأنّ مقصد كانط أضحى فينومنولوجيّا من المحدّدات الأساسية للفلسفة، بما أودعه في التفكير من عناصر باتت محدّدة للتفلسف ذاته، بفكرة النقد وبثورته الكوبرنكيّة اللتين تكتملان ضمن فكرة الفلسفة الترنسندنتالية. فالعودة إلى كانط تعدّ محاولة لاستكمال النظر في طبيعة المشكل الترنسندنتاليّ ذاته.

إن هوسرل يواصل مشكلا كانطيا، لأن كانط لايهدف إلى دحض المثالية بإطلاق، كما قد يبدو من خلال ملاحظتين: الأولى وردت في خاتمة التصدير الثاني من كتاب نقد العقل المحض(١٨)، والثانية في فقرة عنوانها "مصادرات التفكير الأمبيري عامة"(١٩)، فذلك الدحض مثلما يثبت كانط "هو بمثابة برهان صارم على المثالية". على أنه ينبغي تمييز مواصلة الكانطية في الموقف الهوسرلي عن مواصلتها في ما يسمى موقف الكانطية المحدثة، وهي العبارة البعض أحيانا على فنومنولوجيا هوسرل(٢٠) تعبيرا عن التحول الذي بدأ مع ظهور الجزء الأول من كتاب أفكار(١٩١٣) من نزعة أنطولوجية إلى نزعة نقدية.

غير أن العنصر الأساسي الذي لعب دورا متميزا في ربط الصلة بين هوسرل وكانط والذي كان مدار الأمر وقطب الرحى في الحوار الكانطي الهوسرلي، ذلك العنصر هو معنى الترنسندنتالي. فما يلاحظ أن هوسرل لا يضيف شيئا يذكر إلى ما دونه كانط حول مصطلح الترنسندنتالي ذي الأصل السكولائي، فتحاليله تكاد تكون بمثابة تكرار لما خطه كانط من تحديد بالقبلي وتخليصه من مقولة الجوهر. فلعل ذلك التحديد هو الذي قاد كانط إلى أن يستعيد بشكل ايجابي معنى الفلسفة التي تأسست على ذلك المصطلح، ونعني الفلسفة الترنسندنتالية، وما قد يكون أشار إليه هوسرل في مقاله الذي ذيل به الجزء الأول من كتاب الفلسفة الأولى: "كانط ومشكل الفلسفة الترنسندنتالية" عندما صرح بما يلي: "إن اختياري لمصطلح الترنسندنتالي، وإن كانت فرضيات كانط الأساسية ومسائله الموجهة ومناهجه غريبة عني تماما، يتأسس على قناعة مبررة بأن المسائل ذات المعنى التي طرحها كانط وأتباعه في نظرياتهم باسم الترنسندنتالية ينبغي استعادتها ضمن ...هذا العلم الحديث(أي الفنومنولوجيا)"(٢١).

ولكن ما ينسبه هوسرل أحيانا من نواقص في خصوص فهم كانط للقبلي وللصيغ التي يمكن أن يتحول بمقتضاها الترنسندنتالي إلى صفة محايثة لوجود الذات يمكن أن تكشف إختلافات أساسية بين المعنى الترنسندنتالي الذي يلحقه كانط إلى

فلسفته وبالتالي إلى مثاليته والمعنى ذاته الذي يخص به هوسر الفنومنولوجيا ومثاليتها.

ويعود ذلك إلى أن الوجه القبلي للترنسندنتالي لايتحدد طبقا للجهاز المفهومي للفنومنولوجيا من خلال تضاده مع الأمبيري، بل مع موجود بعينه هو الموجود العالمي(Mundan) أي مع موجود متأصلا فيما يسميه هوسرل "أطروحة الموقف الطبيعي"(Die Thesis der natüralichen Einstellung)(٢٢). فالوجه الفنومنولوجي للترنسندنتالي ليس من نمط صوري محض، أي أن قبلية القبلي ليست من جنس قبلية صورية للذاتية، ولذلك فالترنسندنتالي ليس مجرد وحدة صورية تأليفية. إنه الصفة الأساسية لوجود الذات، أو هو النمط الأساسي الذي توجد من خلاله الذات أكثر مما هو مجرد "طريقة لمعرفة الموضوعات"(٢٣) .إنه يكشف عن وجود الذات أولا بصفتها مكونة لوجود خاص(وجود لايكشف عنه إلا بواسطة الرد الفنومنولوجي الترنسندنتالي)، وثانيا بصتها مقومة لأنحاء الوجود أو لأصل معناها.

إن كل مثالية هي تأويل وتوضيح لذلك النمط من الوجود الترنسندنتالي. وهي تضاد دوما كل مثالية بمعنيين: عدم استخلاصها معنى الوجود من موجود عالمي، ولذلك فهي ليست أمبيرية(وهي الصفة التي ينعت بها كانط المثالية الترنسندنتالية أحيانا)، علاوة على أنها لاتعترف بأي وجود لتعال مطلق، فالوجود بمعناه الفنومنولوجي الدقيق لايمكن تجزعته إلى وجود فينا ووجود خارجنا.

فلعل إحدى الأفكار الأساسية التي أعاقت صياغة المعنى الرنيسي لمفهوم الفلسفة الترنسندنتالية عند كانط، هي فكرة الشيء في ذاته، وهي فكرة لاتضع القول بإمكان فنومنولوجيا عند كانط موضع شك بقدر ما تفضي إلى افتراض عدم صياغة المشكل الترنسندنتالي صياغة مكتملة عنده.

إن فكرة الشيء في ذاته تكون فرضية لاترنسندنتالية في نسق كانط، فهي المبدأ الأساسي الذي أفسد ترنسندنتالية مثاليته. فصورة النقد الهوسرلي لترنسندنتالية كانط تكتمل ضمن عبارته الموجزة التي وردت في مستوى الفقرة ٤٠ من التأملات: "ليست مثالية كانطية تزعم أنها قادرة على إبقاء المجال مفتوحا لوجود عالم لأشياء في ذاتها، حتى وإن لم يكن ذلك العالم سوى مفهوم محدد"(٢٤).

لايعد استبعاد مثالية كانط إلى قصور التحاليل المقترحة للإستطيقا الترنسندنتالية كما يعتقد بول ريكور مثلا عندما يعدها "أقل أجزاء النقد فنومنولوجية"(٢٥). فذلك الإستبعاد يتصل بمجمل صياغة إجزاء النقد لا بجزء بعينه، أي بصياغة كانط لفكرة نسقه طبقا لملاحظة أدرجها فنولنكو استناد إلى ياكوبي ومفادها "أننا لايمكن أن ندخل نسق كانط إذا لم نقبل فكرة الشيء في ذاته"(٢٦). ولكن هوسرل يحرص على أن لايتخلى نهائيا عن مكاسب نظرية حققها كانط، فنقده يمكن أن يفهم على أنه إظهار لنواقص ولأشكال من سوء الفهم يمكن عرضها كالتالي:

*إن المثالية الترنسندنتالية تقع في خلف ، لأنها تؤسس ذاتها على مبدإ ترنسندنتالي ، أي على حقيقة كونها قادرة على تقديم حل لكل المسائل الترنسندنتالية التي تطرح، ولكنها تفسد ذلك المبدأ عندما تثبت أنه غير معنية بالامتداد المعرفي إلى حقل الأشياء في ذاتها، بناءا على أن كل معرفة ينبغي أن تتأسس على ما يظهر.

إنها تنبني على تخوم ثورة كوبرنكية تقرر أن كل المواضيع تستمد شرعيتها، أي معقوليتها وقوانينها من العقل غير أنه لا تستجيب لذلك القصد عندما تعتقد في إمكان وجود تعاليات لا يقدر العقل على معرفتها وتقويمها.

إنها تؤسس ذاتها على رؤية إيجابية للحدس عندما تؤكد ضرورة العودة إليه وعندما تعد المعرفة حدسية(كل معارفنا تبدأ بالتجربة)، ولكنها تتأوله تأولا فاسدا عندما تحصره في حدس حسي. ويعود ذلك إلى أن تخطيطية(Shématisme) كانط لم تفسر

الأنماط التي يمكن من خلالها أن يتحول الحدس إلى مقولة(هوسرل بخلاف كانط يتحدث عن حدس مقولي) أو إلى رؤية الشيء ذاته. ولذلك فإن الحاجة إلى ما يسميه كانط بفن عجيب، ليست أقل عقما من الحاجة التي يسميها ديكارت ضمان إلاهي، فشأن مثالية كانط كشأن مثالية ديكارت لم تستوف توضيح قدرة العقل الذاتية أي: توضيح المعنى الذي يتقوم فيه العقل ذاتيا ويقوم أيضا الوجود فيه

الهوامش

١ ــ يخصنا كذوات عربية فلسفية، رغم أن حضور الفنومنولوجيا ظل إلى حد كبير، محتشما في ثقافتنا العربية وفي متون كتاباتنا الفلسفية مقارنة مثلا بالكتابات التي خصصت للفلسفة الماركسية أو الفلسفة الوجودية مثلا. ولئن كان من الصعب تقديم قائمة جامعة مانعة بكل الأعمال التي كتبت في مجال الفنومنولوجيا باللغة العربية(فالباحث اليوم لايملك معلومات كافية عن الإنتاج الفكري الذي يكتب في هذا القطر العربي أو ذاك أو حتى تقديم بعضها تقديما يستوفي قصدها وآراؤها(فذلك يقتضي بحثا خاصا يتخطى حدود هذا الاهتمام). ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إلى أهم تلك الأعمال كما ظهرت بحسب ترتيبها الزمني، وبحسب مانعلمه منها:

إن الاهتمام بهوسرل في الفكر العربي بدأ حسب علمنا منذ الخمسينيات، فقد ظهرت سنة ١٩٥٨: أول ترجمة لنصوص هوسرل قدمها تيسير شيخ الأرض بعنوان: "تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا"، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،١٩٥٨، وقد أرفق المترجم ذلك النص بمقدمة مطولة عرف فيها بهوسرل وبأهم أفكاره الفينومينولوجية(انظر نفس المرجع، ص.ص.٣-٣٨). كما ترجم سنة ١٩٥٩ كتاب لإميل بريه تضمن بعض التحديدات لأفكار هوسرل، وهو بعنوان: "اتجاهات الفلسفة المعاصرة"، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت ١٩٥٩. ثم ظهرت في الستينيات بعض المقالات والترجمات في السياق ذاته نذكر منها على سبيل المثال من بين الترجمات: إعادة ترجمة نص هوسرل "التأملات الديكارتية" من قبل نازلي اسماعيل حسين بعنوان: "تأملات ديكارتية المدخل إلى الظاهراتية"، دار المعارف ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، وترجمة بعض الأعمال الغربية التي تتضمن أقسام أو تحليلات مباشرة للفكر الهوسرلي مثل: ترجمة بعض أعمال سارتر وأهمها: "الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية"، ترجمة عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ١٩٦٦، وترجمة كتاب لرنجيس جوليفيه بعنوان: "المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر"، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، وقد تضمن في آخره ملحقا قدم فيه الكاتب بعض عناصر المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي. أما الدراسات والبحوث فنذكر مثلا: أحمد عبد الرحمان: "هوسرل وفلسفة الظواهر"، مجلة الفكر المعاصر، سبتمبر ١٩٦٥، القاهرة، وعبد الفتاح الديدي: "الاتجاهات المعاصرة في

الفلسفة"، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ١٩٦٦(وقد خصّص فيه قسما لعرض آراء هوسّرل وقارنتها ببعض أقطاب الفينومينولوجيا وخاصّة هيدغير ومرلوبونتي: أنظر خاصّة الصّفحات من ص.١٤ — ص.٦٢)، وزكرياء ابراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨،(أنظرمثلا الباب السّابع بعنوان "الفلسفة الفينومينولوجيّة"، ص.ص.٣١٥-٣٦٨). أمّا مرحلة السبعينيّات فهي مرحلة تميّزت بظهور عدد هامّ من الأعمال المُخصّصة لهوسّرل، وقد كانت زيارة سارتر إلى مصر(١٩٦٧) حافزا مهمّا على زيادة الاهتمام العربي بالأعمال الفينومينولوجيّة، فقد بدأ حسن حنفي ترجمة أهمّ كتبه التي خصّصها لهوسّرل ونشره سنة١٩٧٢، بعنوان: "تعالي الأنا موجود"، دار التنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨٢، بعد أن كتب مقالين عن هوسّرل، أولهما بعنوان: "الظّاهريات وأزمة العلوم الأوروبيّة"، مجلّة الفكر المعاصر، يناير١٩٧٠(القاهرة)، وثانيهما "فينومينولوجيا الدّين عند هوسّرل"، مجلّة الفكر المعاصر، يوليو١٩٧٠(القاهرة)، وهو مقال سيعمّقه لا حقا في أطروحة الدّكتورا باللّغة الفرنسيّة بعنوان: "L'exégèse de la phénoménomogie l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux", Dar al-fikr al-arabi, Le Cair, 1988. وظهر في نفس السّنة مقال لأنطوان خوري بعنوان: "حول مقوّمات المنهج الفينومينولوجي"، مجلّة الفكر العربي المعاصر، ٨/٩، ١٩٧٠، بيروت، أعيد نشره ضمن كتابه: "الفلسفة الظّاهراتيّة"، دار التنويرللطّباعة والنّشر،١٩٨٣، ص.ص.١١٦-١٧٩). وقد تضمّن ذلك الكتاب أيضا مقاله الذي نشره سنة ١٩٧١ بعنوان: "الكوجيتو بين هوسّرل وديكارت"، مجلّة الفكر العربي المعاصر، ١٦، ١٩٧١،بيروت(أنظر نفس المرجع،ص.ص.٢٠١-٢١٥). أمّا الدّراسات التي خُصّصت للفينومينولوجيا خلال الثمانينات والتسعينات فرغم أنّها تميّزت بظهور اهتمامات متزايد بأعلام فينومينولوجية أخرين وخاصّة هيدغير، فإنّ بعضها تميّز بالسّعي إلى الدّقة والتفصيل في تقديم مسائل الفكر الهوسّرلي(مثال كتاب سماح رافع محمّد:"الفينومينولوجيا عند هوسّرل"، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٩١. وما ورد في أطروحة محمود رجب: المنهج الظاهراتي في الفلسفة(رسالة دكتورا غير منشورة حسب علمنا)، ومقال اسماعيل مصدّق:"هوسّرل وأزمة الثّقافة الأوروبيّة"، ورد ضمن مجلّة مدارات فلسفيّة، ١، المغرب، ١٩٩٨) وبعضها حاول أنّ يوسّع الاهتمام الفينومينولوجيّ بظواهر أخرى مثل الظّاهرة الجماليّة(مثال ذلك كتاب سعيد توفيق: "الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظّاهراتيّة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢).

٢ — لا تخفى تلك المسارات على دارس فنومنلوجيا هوسّرل اليوم، إذ يمكنه تبيّنها بسهولة بمقارنة سريعة بين ما ورد في أعماله الأولى وخاصّة البحوث المنطقية(١٩٠٠-١٩٠١) وفي أعماله الوسيطة وخاصّة كتابي أفكار موجّهة من أجل فنومنولوجيا وفلسفة فنومنولوجية محضتين(ظهر الجزء الأوّل سنة ١٩١٣) و التأمّلات الدّيكارتية(١٩٣٠)، وفي أعماله الأخيرة ولاسيما في محاضرات براغ التي ظهرت في كتابه المشهور: أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية(١٩٣٥). إن الشرّاح عادة ما يميّزون بين تلك الحقب على أنّها حاملة لتوجّهات مختلفة يصعب أحيانا إيجاد خيط يشدّها إلى بعضها البعض وهي على التوالي: الحقبة الحدسية –

الواقعيّة، والحقبة المثالية الترنسندنتالية وحقبة العودة إلى عالم الحياة(لمزيد التوضيح يمكن العودة إلى مـــا كتبـه و.بيمال(W.Biemel):
«Les phases décisives dans le développement de la phénoménologie», (In Husserl, Paris, éd. de Minuit, 1959, p.p. 32-62). غير أنّ ما يبقى موضع سؤال هنــا يتصل بمدى جدوى ذلك التحقيب لبحث يقصد تحصيل وحدة إشكالية الفنومنولوجيا الهوسّرلية، وهو أمــر لا يمكن إدراكه حسب رأينا ما لم نستقرأ الخيط الهادي الذي يتخللّ ذلك التعدّد.

٣ ــ مثل ذلك التشارط طغى على أعمال هوسّرل الأولى ويمكن معاينته بصورة واضحة وصريحة في التـأمّلات الديكارتية وخاصّة الفقرتين: ٤٠ التي تحمل عنوان: "المرور إلى المسألة المثالية" والفقرة ٤١ التي تحمل عنــوان: "التوضيح الفنومنولوجيّ الذاتيّ للأنا أفكّر بصفته مثالية ترنسندنتالية". وتظلّ أعمال أخرى متضمّنة لـــه مثـل دروس ١٩٠٧ المعنونة بـ فكرة الفنومنولوجيا وأفكار١ و الفلسفة الأولى(١٩٢٣-١٩٢٤) ثمّ كتاب المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي(١٩٢٨)، (وقد وضّحنا الوجه المثالي لتلك الأعمال في أطروحة دكتورا مخطوط بالجامعة التونسية كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية بتونس،١٩٩٩، وخاصّة الفصل الأوّل من القسم الثاني).

٤ ــ انظر كتاب التأمّلات، نفس المعطيات السّابقة، ص.ص.١٤٣-١٤٥.

٥ ــ نترجم هنا مصطلح Konstitution بالتقوّم ونواصل بذلك ترجمة سبق أن اقترحها له أنطوان خـوري في كتابه المذكور سابقا، مدخل إلى الفلسفة الظّاهراتية.

٦ ــ انظر التأمّلات، ص.١٤٤.

٧ ــ نفس المرجع السابق،ص.١٤٤.

٨ ــ نفس المرجع السابق، ص.١٤٤.

٩ ــ أفكار١، الفقرة٤٩.

١٠ ــ نستعمل هنا العبارة لمحمّد محجوب، في كتابه هيدغير ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشــر، ١٩٩٥، ص.١٢٤.

١١ نترجم مصطلح Intersubjektivität بمصطلح التذوات الذي يفيد معنى مشاركة الذوات بعضها لبعــض، متخلّين بذلك عن الترجمات السابقة مثل البيذاتية التي هي نحت لامعنى له في اللّغة العربية.

١٢ ــ هيدغير: مسائل الفنومنولوجيا الأساسية، الترجمة الفرنسية، باريس، غاليمــار، ١٩٨٥، ص.ص.٤٠-٤١

١٣ الفقرة ١٨ من كتاب أفكار١.

١٤ ــ وهو مسار يبدو معلنا خاصّة في الجزء الأوّل من كتاب الفلسفة الأولى الذي يحمـل عنـوان التـاريخ النقدي للأفكار.

١٥ ــ أفكار١، الفقرة ٦٢

١٦ ــ الفلسفة الأولى، ج١، ص.٩/٧.

١٧ ــ Philolonenko A.: L'oeuvre de Kant, T1, 3ième éd., Paris, J. Vrin, 1983, p.11.

١٨ ــ كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ت.، ص.٤١-٤٢.

١٩ ــ نفس المرجع السابق، ص.١٥٢

٢٠ ــ مثل فردريك كريس(F. Kreis) في كتابه الفنومنولوجيا والنزعة النقدية وردلف رخـر(R. Zocher) في كتابه: مقدّمة لنقد الأنطولوجيا الحدسية.

٢١ ــ الفلسفة الأولى، ج.١، نفس المعطيات السّابقة، ص.ص.٢٨٧-٢٨٨.

٢٢ ــ حول تلك الأطروحة أُنظر: أفكار١، الفقرة ٢٧.

٢٣ ــ إشارة هنا إلى التعريف الذي اقترحه كانط المترنسندنتاليّ في كتابه: مقدّمة لكـلّ ميتافزيقـا يمكـن أن تصبح علما، الترجمة الفرنسية(ترجمة جبلان)، باريس، جون فران، الفقرة الخامسة، ص.٣٨ كما يلي: "أسمّـي ترنسندنتاليّا كلّ معرفة تعنى بمفاهيمنا القبليّة أكثر من اهتمامها بالموضوعات ذاتها".

٢٤ ــ التأمّلات الدّيكارتية، نفس المعطيات السّابقة، ص.١٤٤.

٢٥ ــ بول ريكور: "هوسّرل وكانط"، مقال ورد ضمن كتابه: إلى المدرسـة الفنومنولوجيـة(بالفرنسـية)، باريس، جون فران، ١٩٦٨، ص.٢٣٢.

٢٦ ــ ألكسيس فلنونكو: كتابه المذكور سابقا، ص.١٢٦.

المنهج في الفينومينولوجيا

عبد القادر بوعرفة(*)

لم يستطع العقل الوصول إلى تشكيل المعرفة إلا بواسطة إبداع آليات إنتاج المعرفة، والتي تشكلت كمنهج يعصم عند مراعاة قواعده الفكر من الوقوع في المغالطات والتناقضات. والمنهج ارتبط حضوره في أغلب الأحيان بالنسقية ،التي جعلت أحيانا علاقة الذات بالموضوع تتسم بالتعالي المفرط،فالموضوع لا ينبغي أن يرتقي إلى مستوى الذات العارفة. أو تجعل الموضوع أكثر أهمية من الذات،باعتبار أن الحقيقة ليس كما تعتقد الذات العارفة وإنما الحقيقة تكمن في الموضوع وتصبح الذات مجرد مرآة تعكس حقيقة الموضوع وفق آليات المنهج.

وبقي الصراع بين المدرسة التجريبية وأنصار العقلانية الديكارتية مستمرا في الفكر الأوربي،ولم يكن الخلاف بينهم حول موضوع المعرفة وإنما كان الخلاف الجوهري حول مشروعية المنهج الذي يوصلنا إلى المعرفة. إن إشكالية فصل الذات عن الموضوع، لم تخرج عن منطق السجال إلا مع ظهور الفينومينو لوجية ،والتي قدمت منهجا قائما على قلب الكوجيتو الديكارتي، فبدل أنا أفكر إذن أنا موجود ،يصبح المبدأ الفينومينولوجي أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه (١) ومن خلال دراسة أعمال كل من هوسرل وميرلو بونتي وغادامير، نكتشف بنية المنهج الجديد الذي يقوم على الأسس التالية:

لا يوجود موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات. ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته ،واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته. وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، الحاضر، الماضي+الحاضر.

الانتقال من أفق السؤال إلي فينومينولوجية التأويل(اللغة- الجمال- المنطق).

(*) رئيس قسم الفلسفة – وهران – الجزائر

الانتقال من جاذبية التفكير إلى قصديته، أي عدم فصل العملية الشعورية عن المدركات.

التعالي الإيجابي.

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدارك العلاقة بين الذات والموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة،إن المنهج الفينومينولوجي هو تركيب بين المنطق الهيجلي الأكثر حركية وتدافعا بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودي الأكثر ثورة على الأنساق القديمة.(٢)

ومن خلال ما سبق فإن الأسئلة التي تفرض نفسها تتبلور على الشكل التالي:

لما ظهر المنهج الفينومينولوجي؟ ما خصائصه؟ ما حدوده؟ هل هو منهج للمنهج أم منهج للمعرفة؟ وهل يمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجي المنهج الذي مَكّنَ العلوم الإنسانية من التمنهج في عصر تنوع مناهج العلوم؟

الفينومينولوجية لحظة الانبثاق

ما الفنومينولوجية؟

يحدد علماء المنهج كون علم الظواهر علمان*، علم يدرس الظواهر من حيث اقترانها بأسباب حدوثها ، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس العلة والمعلول ، يستمد شرعية نتائجه غالبا من التجربة والاختبار وفق القواعد التي وضعها كل من فرانسيس بيكون و جون ستوارت ميل ، وهو ما يعرف لدى العام والخاص بالمذهب التجريبي الذي يحاول أن يفصل الموضوع عن الذات العارفة إذ يصبح الموضوع هو أصل الحقيقة (المعرفة يعكسها موضوعها). وعلم يدرس الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان دون فصل الذات عن الموضوع أو إقصاء الأحوال الشعورية النفسية عن موضوع المعرفة.

وعلم الظواهر يتخذ ثلاث أشكال رئيسة :

١- دراسة الظواهر النفسية من خلال علاقة الأنا بأحوالها الشعورية ، ويرتبط بمبدأين ملاحظة المعطيات النفسية من خلال أعراضها. ب - وصف الأحوال الشعورية وصفا دقيقا مستقلا عن كل قصد أو تصور أو حكم سابق عنه.

٢-علم دراسة ظواهر الوجود

ويختص بدراسة بنية الظاهرة من أجل معرفة شروط ظهورها أو حدوثها أو وقوعها، ويرتكز على مبدأين :أ-دراسة وصفية تحليلية . ب-تفسير تكون الظاهرة وتبيان ماهيتها

٣- علم الظواهر المتعالي

وهو العلم الذي سيطر على الساحة الفلسفية ، وتمخض عنه المذهب الفينومينولوجي والذي يعود الفضل في إرساء قواعده وتحديد منهجه إلى إدموند هوسرل والظواهر لم تكن علما منفصلا عن السياقات العلمية الأخرى بينما هي استمرارية للفكر الغربي، وهوسرل يجعل رونيه ديكارت معلما من خلال كتابه [تأملات]، يقول هوسرل: " فالاندفاعات الجديدة التي تلقتها الفينومينولوجيا انما تدين لروني ديكارت أعظم مفكري فرنسا نوقد تحولت الفينومينولوجيا الناشئة بفضل دراسة [تأملات] ديكارت إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية"(٣) ،ودون أن ننسى دور هيجل من خلال كتابه [فينومينولوجيا الروح].

ما الظواهرية؟؟

الظواهرية هي علم وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية ،إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا، مبنيا علي القصدية في الشعور،مرتكزا علي

التتالي في عملية التحليل ،كما أنه يتحدد بدور الشعور المحض أو الخالص [PHINOMINOLOGI DE LESPRIT].

و التي يريد من ورائها إثبات كيفية انتقال الصورة من المعرفة السطحية الحسية إلى المعرفية المجردة التي تتعالى في مراتبها ومنازلها إلى أن تتحد مع المطلق الذي يختزن في جوهره الحقيقة.

وكما جاء في الموسوعة العلمية:" الفينومينولوجية تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي ، لأجل تشكيل صورة مجردة ، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن".(٤)

ونتيجة انتشار الفينومينولوجية في الأوساط الفكرية فقد أثرت في كثير من التيارات الفلسفية والأدبية كالوجودية ، فتكون ما يعرف باسم بعلم الظواهر الوجودي [phinominolgie] ويتمثل في استعمال منهج يعمل على وصف ما يحيط بالذات من شروط واقعية تحدد وجوده العيني أو ما سواه.

***المنطق والفينومينولوجيا**

أعمال هوسرل الأولي كانت ذات طبيعة رياضية ومنطقية ،فأول مؤلفاته كانت تحت عنوان [فلسفة الحساب]،والتي تعرض فيها لأهم المشاكل التي عرفتها الرياضيات المعاصرة، غير أن الكتاب لم يكن له دور فعال في بلورة المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل ،لكن كتابه الموسوم [PRILLGOMENO ZUR SEIN ENLOGIK] المترجم بدراسة في المنطق (١٩٠٠-١٩٠١)، والذي تعرض فيه بالخصوص إلى أسس المنطق مع نقد المذهب النفساني، يعد أولى إرهاصات الظواهرية.

لكن كتابه الثالث الموسوم بأفكار نحو الفينومينولوجيا IDENZU EMIN SEINEN PHANAN .والذي حاول من خلاله الوصول إلى النقاط التالية:

١- إخضاع كل المعرفة إلى الفلسفة وبالتالي يصبح الفينومينولوجي

(فلسفة أولي) ،ينعكس من خلالها تعالي الذات العارفة ، ويتخذ الكوجيتو الديكارتي معنى جديدا ،يكون على النحو التالي: **أنا أفكر إذن أنا المُفكر فيه.**

٢- أن يكون للرياضيات دور منهجي في المعرفة من خلال دراستها دراسة فلسفية بحيث تقودنا إلى بلورة منهج موضوعي عقلاني،وقد قاده منهجه إلى نزوع مثالي ومكنه من جهة أخري دراسة الوعي.

وقد استطاع هوسرل أن يجد لفلسفته تأثيرا في كثير من الفلسفات والاتجاهات الفكرية المعاصرة،فلقد كانت التحليلات الفلسفية التي يحملها كتابه [**أبحاث منطقية**] والتي كانت من وجهة نقدية ضربة كبري للمذهبين الذين كان لهما حضورا متميزا في أوربا المذهب الوضعي والإسمي .(٥)

في كتابه أبحاث منطقية وجه الانتقادات التالية للمناطقة:

المنطق ليس علم القواعد ، القانون ليس تعميما للجزئيات الناتجة عن عملية الاستقراء. إن التجربة ليست معيار صحة الأفكار ، لا يمكن فصل الذات عن الموضوع لا يمكن فصل الموضوع عن ماهيته، من منطلق أن الفينومينولوجية هي فلسفة الماهية.

- **نقد المذهب النفسي**

يجزم أغلب من أرخوا لتاريخ الفكر الفلسفي أن مصطلح الفينومينولوجيا عُرف في الفلسفة الكلاسيكية كمصطلح تابع للدراسات النفسية،و يعني ارتباط الموضوع بملكة الإحساس غير الوهمي ارتباطا يؤدي إلى تمظهره تمظهرا يحقق الموضوعية.(٦)

ومن ناحية أخري يعترف هوسرل لعالم النفس فرانز برونتو بالفضل في ميلاد المذهب الظواهري من خلال أعماله حول الظواهر البسيكولوجية ، والذي نبه إلى

ضرورة فهم الظاهرة النفسية انطلاقا من النية." المعرفة هي دائما نية موجهة نحو الموضوع"(٧)وهو نفسه القائل:" الوعي هو دوما وعي ببعض الأشياء"(٨)

لكن رغم هذا التأثير فقد وجه مؤسس الظواهرية نقدا للمذهب النفسي من خلال المنهج المتبع ، الذي يري فيه انزلاقا نحو المذهب الإسمي والوضعي، كما أراد أن يعطي للوعي الإنساني مكانته بعيدا عن النظرة المكبلة له ضمن أطر الأحاسيس والانطباعات، يقول :" إن القيام ضد النزعة السيكولوجية عند هوسرل كان يتجه أساسا ضمن إدراج الوعي ضمن كائنات الطبيعة، بيد أنه كان يريد أن يصون الذات ويحفظها في صميمها داخل المثالية الترنستالية "(٩)

إن المقولة التالية لهوسرل تبين قيمة الشعور اللامحصور، بل الذي يحدده الوعي القصدي،" كل شعور هو شعور [ ]* إذا حاول الوعي أن يعود إلي ذاته و يتحد معها وينغلق على نفسه إنعدم". (١٠)

*نقد المنهج الإسمي

المنطق سابق في وجوده على علم النفس، ولا يمكن أن يكون المنطق فرعا من فروع علم النفس(١١).

إن افتراض المنطق فرع من علم النفس يجعلنا نسلم باحتمالية المعيار المنطقي، مقارنة باحتمال المعيار النفسي،وعندئذ تصبح كل الأحكام ذاتية،وهذا يجعلنا نغير إنتاج معارفنا من جديد،خاصة تلك التي أصبحت من البديهيات والمسلمات.

*أسس المنهج الظواهري

تشكلت الفينومينو لوجية كمنهج ومذهب بعد توفر جملة من الأسس التي بفضلها انبلجت إلى الوجود كفلسفة قائمة بذاتها، وتلك الأسس يمكن أن نورد على النحو التالي :

١ـ نظرية المعنى

ترى أن الدلالات لا يشكلها الحد المنطقي كما ذهب إلى ذلك أنصار المنطق الصوري، بل الذي يبلور المعني هو الإدراك للاسم أو الموضوع، يقول بوخينسكي:" وهذا النقد يعد أساسا للقول بأن المنطق ميدانه الخاص الذي ينحصر في إعطاء المدلولات ،فإننا عند إدراكنا لمعني اسم أو موضوع فإن الذي يعنيه حد منطقي أو آخر لا يمكن أن يعد أبدا جزءا من قوة الإدراك نفسها بل مجرد دلالة عن ذلك الاسم أو الموضوع، وفي مقابل الاختلاف واللمتناهي للتجارب الفردية يوجد على الدوام ما نعبر عن هذه التجارب في حد ذاتها"(١٢).

إن نظرية المعني عند هوسرل تحاول أن تفصل المعني عن الحد المنطقي*،وتربط المعنى مباشرة بالإدراك الخاص بحالة الشعور القصدي، فإدراكي لمعني الشجرة مثلا لا يكمن في الحد المنطقي الذي يعبر عن صيغة التجريد، بل يكمن معناها في ما تحمله الشجرة من مدركات في شعوري الخالص، وفيما تضفيه الذات الشاعرة على الموضوع (الشجرة) من صفات وأحكام.

ومن خلال عملية الوصف يتحدد ما يلي:

- تحديد الكيفية التي تتم بها عملية إدراك معني وماهية الموضوع من خلال إسقاط الإدراكات التي تتجه إلى ما لا إدراك، يقين يؤدي إلى إثبات الموضوع على النحو الذي أدركه عليه.أو من خلال عدم إثبات الصفات عن الموضوع، أو من خلال إدراك اعتقاد ما، والتي تتجه فيه العلاقة بين الذات والموضوع إلي إعادة ترهين الدوغما.
- تحديد معنى الإدراك وماهيته، والتي تحاول دوما الوصول إلى ماهية الموضوع باعتبار المذهب الفينومينولوجية يقصد التمكين لفلسفة الماهية، والتي لا يمكن لها إلا بثلاث حركات ،هي على النحو التالي:

١- تحديد قضية أو حكم يصبح قابلا أن يكون موضوعا للإدراك.

٢- الشك في ماهية الموضوع الأولي من حيث: الصورة،الغاية،الصدق.

٣- إعادة بناء الإدراك الجديد، لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه.

إن هذه الحركات الثلاث يمكن أن تعطي للتجريد بعدا فينومينولوجيا إذا ما استطاع العقل أن يميز بين المعنى المنطقي والمعني الفينومينولوجي.

وحاول هوسرل أن يربط النحو بعملية إدراك المعني، وخاصة علم اللغة المتخصص في قضايا الدال والمدلول، ويبحث في تطور مدلولات الكلام- أي السيمنتكية-.

٣- القصدية (نظرية القصد)

منذ البداية لابد من الاعتراف أن هوسرل ركز في العملية المعرفية على القصد أو النية باعتباره موجهُ عملية الإدراك،ومن ناحية أخري لا تقل عن الأولى من حيث الأهمية أن هوسرل يجعل كل ماهو موجود موضوعا للتأمل الفينومينولوجي،وأن الوعي الخالص يلازم بالضرورة ماهية الموجود.ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالي إلا من خلال ووعيه لكنه الذات الذي يمثل قطبين، قطب كونه موضوع يستمد من تجربتي وجوده، وقطب لكونه موضوعا أساسيا لوعي الخالص.(١٣)

وعندئذ يصبح الوعي الخالص مطلب الذات العارفة التي تريد أن تصل إلى ماهية الموجود، لكن كيف يمكن أن نصل إلى استحضار الوعي الخالص داخل بؤرة شعورنا؟؟

الوعي الخالص عند هوسرل يكمن فقط في وجود القصدية أو النية،وفكرة القصد كانطية وليست ضيقة كما تتجلى في النص الديني علي العموم- تتخذ طابعا أخلاقيا وليس معرفيا - إذن فنظرية القصد تتجه نحو البعد المعرفي وتتخذ طابعا عقليا صرفا.

والنية تتأسس عند هوسرل من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة من خلال لحظة فلسفية تمت نتيجة شعور بموضوع معين، عندئذ تحضر الرغبة في معرفة الموضوع من خلال التجربة القصدية المرتبط بقصديته، يقول هوسرل:

"ان الشعور بشيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا الشيء بل أن نجعله يتجه إليه حيث أن كل الظواهر لنا تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا". (١٤)

-: نظرية الحصر

يرفض هوسرل الشك الديكارتي كمنهج لمعرفة ماهية الموضوع،ويري أن الشك هو نفسه عملية يصدر من خلالنا حكم على الموضوع المقصود في ذاته،وبالتالي لا يمكن أن يحقق معرفة بإصدار حكم على حكم،وعليه فإن المنهج الفينومينولوجي يخلصنا من عملية إصدار الأحكام نتيجة ميله في لحظات الوعي الخالص إلى التعالي، ونقصد بذلك أن الإدراك المرتبط بالوعي الخالص والمُسيج بالقصدية يجنح إلى مرحلة الحصر والإقصاء، بمعنى آخر هو رفض الأحكام أو على الأقل التوقف عن إصدار الأحكام ريثما يتجلى الوعي الخالص.

ونظرية الحصر عند هوسرل تحاول أن تعطي للذات العارفة لحظة مثالية لأجل تأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، مع توفير شروط إدراك الموضوع من خلال ربطه بالأحوال النفسية للذات التي تتحدد وفق تفاعلات الذات مع أحوالها الشعورية.

إن لحظة التوقف عن إصدار الأحكام مرتبطة بلحظة تاريخية وهي لحظة الإطلاع على الأحكام والآراء التي أطلقتها المذاهب والمدارس على الظاهرة التي هي بالضرورة موضوع اللحظة التأملية ....

ان من شروط الفيلسوف وفق معايير المذهب الفينومينولوجي التوقف عن إصدار الأحكام ، لأن المنهج الفينومينولوجي لا يهمه الحكم في ذاته، بل يهمه كيف استطاع المتأمل أن يصل إلى ماهية وكنه الموضوع. وعملية الحصر أو التعالي تمر بالمراحل التالية:

إقصاء الحكم القبلي والجاهز عن الموضوع.

حصر الماهية." وبعزل التفرد والوجود نكون قد قمنا بعملية تحديد لجميع علوم الطبيعة وعلوم الذات، وكذلك نكون قد قمنا بتجريد تجارب هذه العلوم وفرضياتها"(١٥).

التركيب بين عملية الإقصاء والنية

إن الإقصاء والتعالي يؤدي إلى حتمية وجود نية وقصد حيال الموضوع، وعندما نصل إلى أعلى درجات الوعي الخالص فإن الحقيقة تنبلج على أنها تيار من التجارب المتعاقبة على الشعور، عندئذ تتمظهر أفعالا مجردة، ولعل هذا ما أراده كانط في قوله:" فإن الظواهر لابد أن تخضع لتصور الاشتراك (الأثر المتبادل) ، وهكذا تكون المبادئ القبلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعيا مع أنها أحكام تجريبية".(١٦)

الوعي الخالص لا يعد أفعالا غرضية ، لأن الموضوع ليس سوى معطى خاص لهذا المحمول المنطقي.(١٧)

والموضوع الغرضي يتشكل من خلال التفاعل الناتج بين المادة المحسوسة (HYLE) وبين البيئة المقصودة (MORPHE) يوجد عنصر نشيط يوقظ العلاقة بين H و N يتمثل في (NOESE).

إن المنهج الفينومينولوجي حاول من خلال فلسفة أنصار مذهب الماهية أن يحقق مساءلة فلسفية خالصة،تتمثل في استنفاد التجربة الغرضية من لحظات التأمل الخالص لجملة التجارب المرتبط بالأحوال الشعورية،فيصبح بموجب هذا الاستنفاد المحمول مرتبطا بالموضوع، والموضوع معطى أساسيا للمحمول الخالص.

إن الحقيقة عند الفينومينولوجين ليست شيئا مستقلا ،فهي مجرد ظاهرة مجردة -موجود ما- والظاهرة ما هي آخر الأمر إلا مشروع نية و وعي خالص.

وعليه قيل :" الظواهرية مذهب الحقيقة" .(١٨)

الإحالات و الهوامش

1- LYOTARD JEAN-FRANCOIS LA PHENOMENOLOGIE-PRESSES-UNIVERSITAIRES-PARIS- 1961/P33-34-35.

2- IBID/P42.

٣-نقلا عن:ربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،١٩٨٠،ص١٣١.

٤- ENCYCLOPEDIE MICROSOFT R ENCARTA 99.c1993/1998.

٥-- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ترجمة عبد الكريم الوافي،مكتبة الفرجاني،ليبيا،١٩٦١،ص ٢١٢.

6-- CHATELET-FRACOIS-LA PHILOSOPHIE DE KANT AHUSSERL-MARAbOUT UNIVERSITE-TOME 3-PARIS1973-P289/290.

7- ENCYCLOPEDIE MICROSOFT R ENCARTA 99.c1993/1998.

8- ENCYCLOPEDIE MICROSOFT R ENCARTA 99.c1993/1998.

٩-إمام ،عبدالفتاح،كير كارد رائد الوجودية،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،١٩٨٦،ص٢٩.

١٠- المرجع نفسه،ص١٢.

١١-- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ص٢١١.

١٢- المرجع نفسه،ص٢١٤ .

13- LYOTARD JEAN-FRANCOIS LA PHENOMENOLOGIE-PRESSES-UNIVERSITAIRES-PARIS- 1961/P54.

١٤-إمام ،عبدالفتاح،كير كارد رائد الوجودية،ص ٢٥.

١٥-- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ص ٢١٨.

١٦-كانط،إيمانويل،مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة،ترجمة نازلي إسماعيل حسين،ومحمد فتحي الشنيطي،موفم للنشر، الجزائر،١٩٩١،ص٧٤.

١٧-بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ص٢٢٠.

18- CHATELET-FRACOIS-LA PHILOSOPHIE DE KANT.AHUSSERL- p288.

- أنظر :المعجم الفلسفي،جميل صليبا،الجزء الثاني،الطبعة الثانية،١٩٨٢،ص٢٩/٣٠.
- وضعها هوسرل نفسه.

هوسرل علي حدود الفينومينولوجيا

مرلوبونتي .. ترجمة : بدر مصطفى

بما أننا نفتقد الطبعة الكاملة لكتاب هوسرل *Nachlass* ، فأن النقاش التالي لا يتصف بالموضوعية من منطلق أن ما قاله أو أشار اليه هو بالفعل في السياق الكامل لكتاباته . لكن هل نحن محقين في افتراضنا أنه عندما تنتشر كل كتابات هوسرل فان ذلك المنهج الموضوعي سيحيطنا بفكر هوسرل؟ أو أفتراضا كهذا يكون مقنعا إذا ما كانت أفكار هوسرل - أو أي فيلسوف أخر - مجرد نسق ذو مفاهيم واضحة لأراء حول مشكلات وردود دائمة تحل بها هذه المشكلات بصورة نهائية .

نحن إذن لا نستطيع التعرف علي فكرا الفيلسوف من خلال ما أنجزه فقط . بل علينا أن نقيم ما حاول جاهدا حتي النهاية أن يستحضره من خلال تأمله ومن الطبيعي أن تكون هذه الفكرة الغير مكتملة حاضرة من خلال الكلمات التي تحددها وتضع ملامحها. ولابد من فهم هذه الكلمات من منطلق ما يلزم عنها. بنفس القدر الذي نفهمه من دلالاته الرئيسية . نحن بحاجة إلى ما أسماه هوسرل:"شعرا لتاريخ الفلسفة".

واعتبار وجود طبعة كاملة يمنح الشرعية لتفسيراتنا ، فلماذا لا نبدأ من الآن في دراسة النصوص ؟ لو أخذنا في الاعتبار الشائعات المناقشات التي تثار دوما حول أي مبدأ ينشر بعد وفاة صاحبه ؟ فإن بداية كهذه لا مفر منها . فهناك البعض الذي كان يخشي أو يتمني أن " ينجرف " هوسرل الي مسار اللاعقلانية التي يعتقد أن هيدجر قد أنجرف في تيارها . وأفضل طريقة لدراسة هذه المشكلة هي دراسة النصوص نفسها ، و أثنين منها علي وجه الخصوص .

الأول هو نص " أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندالية " وتدور فكرته حول أن للمثالية والتاريخية مصدرا مشتركا . وأنه لاكتشاف هذا المصدر المشترك ؟ يتعين علينا أن نأخذ مثالا وليكن علم الهندسة فليس مصادفة أن هناك تاريخ غير مكتمل لعلم الهندسة وأن هذا التاريخ ظل مفتوحا ، في حين أن هناك أصول وقوانين هندسية تشكل نظاما تبدو فيه الخطوات الأولي - التي تمثل تطورا جزئيا أو ثانويا - بلا وجود .

تحتوي كلا من المراحل الأولي للهندسة وتطورها التالي علي وفرة معينة في المعني تتجاوز معناها الحرفي بدخولها في التجربة الهندسية للأفراد . تفتح كل مرحلة مجالا وأفكارا معدة يراها واضعيها كملامح عامة لما هو قادم ، وتصبح مع إضافتها لما سبق من تطور وتقدم ذات أهمية من خلال نوع من " الخلق المثالي" لها . وتتفتح في هذه العملية أبعادا جديدة للتفكير ، وما أن يصل التطور الي نهايته في أعادة تخليق جديدا ، يتخللها أنقلاب في المعرفة ينتج في الغالب عن العودة الي المصادر أو الجوانب التي أهملها المسار العام ؟ وهو ما يكون سببا في وضع تفسير جديد لكل ما سبق فيتوافق التطور التاريخي للهندسة فقط مع معناها المثالي باعتبار الهندسة إدراك حسن لمجال ما ؟ بداية تتطلب أنتاج وإعادة انتاج في عملية لا تنتهي فالدور الرئيسي لأية فكرة – ما أن يتم تشكيلها واثباتها - هو العمل علي أن يكون أي تكرار حرفي لها أمرا غير ضروري ثم توجيه الثقافة نحو المستقبل ، وتحديد الملامح لأفق هندسي ما في المستقبل ، وتحديد دائرة اختصاص لها تتصف بالترابط . وبالتالي ، فإن من الضروري خلق أي نظام للأفكار خاضع لنا من خلال المسار التاريخي فقط فحتي إذا لم نكن نعلم شيئا : عن واضعي علم الهندسة ، فسنعرف علي الأقل أن هناك أفرادا: وراثة ؟ فالهندسة ليست أبعادا ظاهرة مثل الصخور والجبال. وأنها موجودة فقط في "الحيز الإنساني"؟ منتمية الي كينونة روحانية وستظل كذلك. وتوحد هذه الكينونة الروحانية في عقل يتصف بالتأمل النشط، والتصميم علي الاستمرار، والوصول إلى الحد اللامرئي للابداعات الخيالية. تتفق المثالية والتاريخية لأنها تعتمد علي التصرفات ولأن الطريقة الوحيدة للحصول علي فكرة ما هي تقدمها". فالفكرة غير محسوسة وخفية لأنها مبتكرة. فليس تأريخ الفكرة هو تصنيفها في سلسلة من الأحداث بموقع فريد مؤقت، وليس هو أصلها في عقل شخص معين يحيا في مكان معين وزمان معين. بل هو عملها علي أتمام مهمة لا تخصها من خلال العودة الي البدايات الأولي.

يلخص تاريخ الفكرة - للثقافة- الماضي بأكمله والمستقبل بأكمله. ولنتذكر أن التاريخ لا يحتاج إلى وثائق، لكونه يعود إلى نفسه، وفي ثنايا وجوده الطبيعي،

وكينونته النشطة المنتجة. فالتاريخ يتأمل ليفرض أن الفكرة تصنع نفسها، وأنها تعد ثقافة وتاريخا

إن الدلالة تترك مكانها في الوعي " ما أن تقال . فهي "هناك للجميع"، لكل مخاطب حقيقي . لكن اللغة منسوجة مع أفقنا المحيط بالعالم و الإنسانية . تولد من خلال علاقتنا بالعالم وبالأخرين ، والتي بدورها تدعم وتخلق اللغة . يتفح أفقنا من خلال اللغة ليصبح لانهائيا ولأننا نعرف أن " لكل شئ أسماء" فأننا نعرف أن كل شئ موجود له طريقه في الوجود بالنسبة لنا . وجود الأمر اللغوي الذي توارثته الهندسة ولكن اللغة تعمم الدلالة عندما "تعمم" موضوعات العالم ولهذا السبب فليست الهندسة مجرد تملك لعقل معين حتي لو اتفق الكل علي ذلك .

توجد - قبل أي شئ أخر يقع في مجال وعي - رسالة من ذاتي الي ذاتي :" أنا متأكد اليوم من التفكير في نفس الفكرة التي فكرت فيها أمس لأن عملية الايقاظ التي تخللها يمكن الضلوع عنها تماما : بعد تفكير مثمر جديد ، وهو الإنجاز الصحيح لفكري الواعي . فتدخل فكرة الأمس في فكرة اليوم . فهناك تعدي للسلبية على الإيجابية في عملية متبادلة فينتقل الكلام من مجال وعي إلى أخر من خلال نفس ظاهرة التعدي أو الانتشار . فأنا أتعدى بحديثي في موضوع إيجابي على الأخر الذي يستمع ، وعندما أصبح ذاتا تحاول الفهم أسمح بذلك للأخر أن يتعدى علي . فأنا أخوض تجربة في داخلي وبممارسة اللغة إيجابية . في كل حالة يكون الأخر يخوضها كتجربة سلبية . ومن هنا تصنع المثالية مدخلها الخاص . لا محل إذن لسؤال يستقصي عن المثالية البحتة من خلال علاقتي مع نفسي أو علاقتي مع الأخرين . هناك ما يسمى باسترجاع السلبية بواسطة الإيجابية . وهي كيفية تفكيري في داخل الأمر وكيفية حديثي مع نفسي . فليس الحديث نتاج فكري الإيجابي وهي علاقة ثانوية به ، أنه ممارستي ، أسلوبي في العمل ، ووظيفتي ، وقدري ، فكل ما هو نتاج الروح يكون رد فعل وعملية أنتاج مشترك .

لكن الكينونة المثالية تستمر خارج نطاق كل تواصل حقيقي ، فعندما تنام كل الذوات المتحدثة أو تموت تقوم بإعادة إيجاد الحديث ، حيث هناك أناسا لم يولدوا بعد

سيشكلون أفكارا مشروعة وصالحة لا تقل في شرعيتها عن أفكار اللحظة الراهنة . ولكن هذا لا يضع الكينونة المثالية خارج نطاق الحديث ، ولكنه يضطرنا إلى تحول فجائي ضروري في الحديث ونقصد هنا تحديدا ظهور الكتابة . فالكتابة تترجم معنى الكلمات التي تقال إلى كينونة مثالية وتحول المعاشرة الإنسانية - بقدر ما تكون تواصلا مرئيا - في حديث من (س) إلى (ص) لا يخص في القيام به أحدا بعينه بل يعود من حيث المبدأ إلى الكل ، مستحضرة حديثا كاملا . لكن المعنى البحت الموجود في الصفحة المكتوبة التي تصعد من رسوخ الأشياء وتتواصل مع ذلك التصعيد للفكرة - هو أيضا معنى متحجر أو مترسب أو مضمر أو خامل . مادام لم تثيره روح حية بالتناول ففي اللحظة التي يلامس فيها المرء المعنى الإجمالي ، يلامس فيها أيضا ما هو غائب وما هو منسي . فيمتد المعنى الحي إلى ماوراء الأفكار الجلية ، لكنه مفتوح فقط بلا نهاية ما ولكنه ليس بلا نهاية مطلقة . إن عملية الترسيب التي تمكننا من الاستمرار مسئولة عن كوننا مهددين بالأفكار الجوفاء وفي أن تصبح أصول الأشياء فارغة فلا يمكن تعريف الصواب خارج إمكانية الخطأ .

نصل الأن إلى أخر تأملات هوسرل حول "علاقتي بنفسي والأخرين" والتي يمكننا ملاحظتها - انتظارا لنشر النصوص - من دراسة جيدة كتبها أوجين فنك . فلا يمكن أن يظل الخمول والنشاط، والأنا اللاأدرية والزمن المدرك عمليات تبادلية خارجية. حيث أن الأنا تعمل كمفكر يتطابق عبر الزمن وفي ضوء الذاتية الداخلية. لذا فهناك نوع من التزامن بين الواحد والأخر لا يتمركز بين الماقبل والمابعد، علاقة (Ur-Ich) سابق على وحدات الجوهر التي لا يمكن القول أنها فردية ، لأنها تسبق كلا من الوحدة والجماعة التعددية "سلبية وإنفصالية" كينونة سابق على التمييز بين الجوهر والوجود. يقول فنك أن هذه الكلمات ترسم البعد الجديد الذي ينفتح في كتابات هوسرل في الفترة الأخيرة. لكن هذه الكلمات التأملية بالنسبة لهوسرل مجرد عامل مساعد على الوصف، وسيلة لوضع الملامح العامة لعملية الحياة المتعالية التي حاول دوما الوصول إليها تحليليا . فلا تتجمد فلسفته على نتائج أو أراء ما إن فلسفة هوسرل المتأخرة لا تعد منتجا مكتملا ، ليست ملكية خاصة بروح ثقافية ، وليست منزلا يتجول فيه المرء براحته. كل شئ مفتوح وممراته تقوده إلى الخارج. وللعودة إلى

معضلة المثالية، ترمز تحليلات هوسرل إلى افكار هيدجر في الطريقة التي يقال بها الحديث.

أن تصورات الوضوح واللائق ، التي توظفها أصول الهندسة أخذة في الاعتبار البناءات والكينونة المثالية ، توجد في نص من ١٩٣٤ Umsturz der Kopernikanchen) فبالنسبة لكوبرنيقوس يحتوي العالم على "أجساد" فقط . ولابد أن تدرك من خلال التأمل طورا للكينونة فقدنا مفهومه ، وهو كينونة "الأرض" المتعلقة بالأرض في المقام الأول - الأرض التي نحيا فيها والتي هي هذا الجانب من السكون والحركة أن نكون أرضية كل الحركات والسكنات وانفصال بعضها عن بعض ، وأن نكون مصدر تقسم فيها . أن نصبح كينونة تحيط بكل الأماكن ، وتمتثل كل الكينونات من العدم ، كما حفظت سفينة نوح كل المخلوقات من الطوفان. هناك صلة قربى بين كينونة الأرض وكينونة جسدي ، وهي ما لن أكون دقيقا في الحديث عنها على أنها متحركة ، حيث أن لجسدي نفس البعد على الدوام عني . وتمتد هذه الصلة إلى الأخرين ، الذين يبدون لي لأجساد أخرى ، وإلى الحيوانات التي أعتبرها تنويعات لتجسدي ، وحتى لتصل إلى الجمادات التي طالما اعتبرها ضمن نطاق الأجسام الحية حينما أقول مثلا "طارت الصخرة" لدرجة أن أتبع التكوين الكوبرنيقي للعالم ، وأتخلى عن موقفي ، وأتظاهر بكوني مراقب مطلق ، ناسيا جذوري الدنيوية والتي تحيي كل شئ آخر ، وأصل إلى أن أعتبر العالم موضوع بحث لتأمل لا نهائي للموضوعات متوافقة مع ذاتها . لكن مثالية كهذه لا تعطي أساسها الخاص بها ، وتمر علوم اللا متناهي بأزمة . فنموذج الكينونة الذي تكشفه تجربتنا الأرضية والجسد لنا لا ينشأ عن فضول الإدراك الحسي الخارج بل له دلالته الفلسفية . يتضمن ما رسخناه رأيا عن المكان الزمانية رأيا عن العلاقة الطبيعي بين العلة والمعلول (السبب الطبيعي) . كما يتضمن Urhistorie يربط كل المجتمعات الموجودة والممكنة طالما احتوت على نفس المكان الأرضي ، بمعناه الواسع ، وهو في النهاية يحتوي على فلسفة للعلم ، Offernheit der Umwelt ، في المواجهة مع اللانهائية التي تمثلها العلوم الكلاسيكية الطبيعية.

هوسرل بين العقلانية والكلية والذات الأخلاقية

توماس بوش .. ترجمة : بدر محمد

سيطرت الحكومة الالمانية عام ١٩٣٣ علي جريدة Logos International Zeitchrift fur philososhie der kultur . وأقيل رئيس تحريرها منذ تأسيس الجريدة عام ١٩١٠ ريتشارد كرونر . بالاضافة الي المحررين ارنست كاسيرر ، ادموند هوسرل ، فريدريش مانيكه وردلف أوتو وكانت هذه الجريدة تنشر في الفترة من ١٩٣٣ حتي اختفائها عام ١٩٤١ بأسم -. Zeitschrift Fur Deutche Kultur pgliososphie : neue folge des logos

من المفارقات المأساوية أن هوسرل قام عام ١٩١١ في مقال له في هذه الجريدة تحت عنوان " الفلسفة كعلم دقيق " بالدعوة الي مجتمع "إنسانية جديدة "، مبني علي "عقلانية دائمة". ولهذا المقال دلالته لكونه أحد المناسبات التي تحدث فيها هوسرل عن الفينومينولوجيا كمشروع متكامل في الفلسفة ، ووضح ما يري أنها التوابع العلمية الثقافية له . وعندما يتحدث هوسرل عن هذا الفرع من فلسفته ، فأنه يكون شديد الحماسة والتركيز كأي فيلسوف وجودي يشرع في كتابة مقال نقدي كهذا . في خطاب لأرنولد ميتنزيجر (أحد مساعديه السابقين) يعود تاريخه الي ٤ سبتمبر ١٩١٩ يشكره هوسرل لإرساله اليه مسودة موضوع حول الاخلاق ويكتب قائلا " لا يمكنك سوي ان تشعر من خلال اليقظة والموضوعية التي تتحلي بها كتاباتي - بالنفسية الاجتماعية الشخصية التي تمثل أسلوبا لهذه الكتابات ". وقد حالت الحرب العالمية الأولي بين مقال الجريدة وخطاب هوسرل إلى ميتزيجر ، لكن الرسالة كشفت عن تصميم هوسرل (اعتبر الأمر مهمة شخصية " علي العمل علي ادراك التغير الثقافي خلال تطور الفلسفة العلمية .

في عشية الحرب العالمية الثانية ـ كما كتب هوسرل في " أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا المتعالية "- كان متأكدا تأخذه العاطفة ، ولكن هناك الان حد من الياس في لهجته ، إحساس بان الوقت يسرق الحضارة الغربية فيكتب قائلا

"هناك مخرجين فقط من أزمة الوجود الأوربي وانهيار أوربا أما سقوطها في العدائية تجاه الروح ونزوعها الي البربرية ، أو صحوة جديدة لأوربا من روح الفلسفة عبر بطولية العقل ..." أن هوسرل يرسي نفس الصفات في المجتمع الحديث والتي أرساها الوجوديون وهي - العلمية والتقنية والمادية ". ويعلن بروح نيتشه بروح، نيتشه الخالصة أن " الأمم الأوربية مريضة " ويري أن التشخيص الناجح هو أن "سبب فشل حضارة العقل ..لا يكمن في جوهر العقلانية".فلا يجب أن نحدد العقل بصفات النزعة الردية ، والوضعية ، والتشويهات الاداتية فهو يري أن الفشل العقلاني "ظاهري" فقط ويري أن العقل يجب أن يتخذ إطاره من الفينومينولوجيا المتعالية التي ستستعيد نبض العقلانية الحي .

وفي تقدير هوسرل فان ما يمكن للفينومينولوجيا المتعالية أن تسترده - من أجل عملية التحويل في الثقافة العقلانية - هو التصور الاساسي للكلية Universality وهو تصور لعب دور- منذ المباحث المنطقية رائدا في فكرة . وقد كان واضحا في هذه النقطة في مقالة " الفلسفة كعلم دقيق:" أود القول ان نظرية الجوهر الفينومينولوجية وحدها قادرة علي توفير الاساس لفلسفة الروح ". فالجوهر يعطينا "كلية دائمة " و"صلاحيات ذاتية داخلية " ويأسف هوسرل من أن لأخر علي تقسيمات فكرة الوطنية وينادي ب" اوربا الأمة الشاملة " وهو بذلك عارض بصورة مباشرة الفكرة الرومانسية Heimweit والتي كانت ذائعة الصيت في المانيا ذلك الوقت ، فينادي هوسرل بـ Hemwelt حقيقية للعقل يمكن أن تتعالي عن أختلافات العوالم الحية .

أما مقالة "الازمة " فهو مثير الاهتمام - ومربك في أغلبه - وهو محاولة من جانب هوسرل لاستخراج علاقة بين فهمه للعقلانية والجوهر والمنهج الماهوي و الكلية من جانب وللتاريخ والثقافة والدراسات الاثنولوجية من جانب أخر . ويمثل المكان المناسب لمراقبته في تفسيره لرأيه في الجوهر (وافتراضاته حول الهوية والاختلاف). ويرجع هوسرل الفضل في اكتشاف مفهوم الهوية إلى الإغريق ويزعم أن هذا الاكتشاف كان له توابعه الثورية علي الاجتماعية البشرية ، بادئا مفهوم " الانسان الجديد "و " أنموذج جديد للاشتراكية ": "مجتمع جديد متألف - يمكن أن

نسميه مجتمع مصالح مثالية بحته - يتطور من خلال أناس يعيشون من أجل التفلسف مجتمعين علي شغفهم للأفكار والتي ليست فقط مفيدة للجميع ولكنها تنتمي للجميع بنفس القدر . ومن الضروري تطوير نشاط جماعي من نوعية معينة ، يقوم علي العمل الجماعي من أجل الجماعة وتقديم كل فرد للأخر النقد البناء ، والذي من خلاله تنشأ الحقيقة الواضحة وصلاحيتها الغير مشروطة المملوكة للجميع ".

ونجد في قرائتنا لهوسرل ان الاغريق يمثلون الاختلاف التاريخي بين الوجود ما قبل العلمي أو الاسطورة (الديني) والوجود العلمي . ففي مقالة وفي دفاتر ملاحظاته وفي مراسلاته مع لوسيان ليفي -بريل ، يتأمل هوسرل في طبيعة الثقافات ما قبل العلمية . فلكل ثقافة عالميا الذي يمتلك "منطقة " الخاص . وما يميز الاناس ما قبل العلميين هو علاقتهم بعوالمهم وهي علاقة تظل بلا فكرة رئيسية . وهو يتتبع متخليا مؤقتا عن منهجه في التنوع التخيلي - أثر نوع منطق اكتشافي يستطيع الناس به النهوض من اللاعلمية الي العلمية . فيبدو الادراك الواعي للمرء ، عالم المرء ومحيطه ، أنه مخصص لمواجهة كل ما هو غريب فقط . وهو يجد أن الاناس الذين لم يواجهوا ما هو غريب لا يمتلكون حاسة حدود الهوية .(معطيا مثالا علي أهل جزيرة بابوا في مطلع القرن).ويمكن أن تقود خبرة تصادم العوالم هذه الي التصور الهام حول أن كلا من الحضارتين المتصادمتين تري الاخري علي أنها شئ ما بصورة مختلفة ، وأن هناك منظورات مختلفة للشئ نفسه ". فتلفظ الفلسفة العالم "الموضوعي الحقيقي" كمواجة مضاد للفت النظر للعالم ، والذي يتنوع حسب الآمة أو الذات الفرد وهو يكتب معتمدا علي تصورات المثالية والتطابق والشمولية قائلا :" يجب أن تعاد صياغة الوجود السياسي والاجتماعي للبشرية ".

ويتصور هوسرل أنتشار هذا التوجه العقلاني الي ما وراء حدود الفلاسفة من خلال التعليم . وبذكر التعليم - أو انتشار الأفكار - نستحضر قضايا العقلانية التواصلية و "التراث " والتي اشتملت عليها " اصل الهندسة " في " الازمة " ومن دون التخلي عن الجوهر والحدس الماهوي المتعالي ، يقر هوسرل بالصفة التاريخية للمثالية والمهمة الابدية ، للمعرفة العلمية . ويعتمد تواصل المثالية علي تدوين اللغة .

ففي حين أن اللغة تمكننا من الملاحظة والتواصل مع المثالية على تدوين اللغة محذرا من " أغراء اللغة " هناك ـ بالنسبة لهوسرل ـ نصا أصليا ، حدس وعي غني عن البيان والذي يتحول بدوره الي نصوص موثقة . فالغرض من قراءة وثيقة ما هو " تجديد " أو " استعادة " الحدس الاصلي . فالبديهيات الحدسية متطابقة ـ ذاتيا ، ذات معاني وحيدة . وعبر العملية التواصلية ـ حسبما يري هوسرل ـ لابد من العناية الشديدة " بإيقاف تلاعب الروابط ". فلابد من توظيف لغة ذات معني واحد في التأكد من التوافق في المعني من عقل الي عقل أخر . ولا يعود اهتمام هوسرل باللغة والتراث الي محاولة تعليل كيفية ظهور التعددات الابداعية في العلوم والفلسفة بل الي منع تشويهات المعني فالمعني يرشده الحدس علي الدوام ، بالاستعانة بالأصول ، محافظا علي التزامه بالجوهر وبمنهج ماهوي يفصل من خلال التنوعات الخيالية ما بين الهوية والاختلاف. وبالنسبة لكل دراساته الاثنولوجية ، يعود هوسرل الي منهجه في التنوع الخيالي والجوهر متسائلا :" أي منهج يمكننا من الحصول علي عالم تاريخي مسلم به ذو منشأ أصيل دائم ؟" ويجيب بأن التأمل يمكنه "الدخول الي أعماق" الافق المحيط مع القدرة علي التحرر الكامل والقدرة علي التحول ـ في الفكر والخيال ـ وجودنا التاريخي البشري وما هو مكشوف باعتباره عالم حياة . وتنشأ تحديدا من هذا النشاط الخاص بالتنوع الحر ، وباقتحام الممكنات في عالم الحياة مجموعة عامة ضرورية من العناصر التي تمر بكل التنويعات ..." ونتيجة هذا التنوع اننا "أزلنا كل رابط بعالم تاريخي حقيقي .." وللافتراض المسبق للوصول إلى جوهر معني وعقلانية التاريخ ـ عبر " فهم " كل الممكنات ،و استنفاد الحقيقي ـ توابعه علي الممارسة التواصلية .

وقام هوسرل بدعوته في " الازمة " في وقت غير مبهج في تاريخنا ، دعوة الي مجتمع عقلاني ، وقد استبعد من مجموعة " النفس" (المحددة علي اساس عرضي) في بلده . إذن فالمفارقة هي في إدراك استبعاد هوسرل في نفس العمل لعقل الأخر وتحديدا " الاسكيمو والهنود الحمر اللذان يمثلان جنسيين مثيران للفضول لا أكثر او الغجر اللذين يهيجون باستمرار في أوربا فليست "الفلسفة الشرقية" بالفلسفة لأنها تقتصر عن تحقيق العقلانية ، فالعقل تختص به الفلسفة الغربية . لذا ففي حين أن

خبرتنا عن الهنود وثقافتهم أنهم "غرباء" (فأنهم خبرتهم عن أهل الغرب انهم غرباء كذلك بصفة تبادلية): هذا التصور ليس هو ذاته الذي من خلاله تنظر أمة أوربية إلى أخري أوربية : " ومع ذلك فإن هذا الاختلاف الضروري يبين التألف والاغتراب " نوعية أساسية لكل الصفات التاريخية التي لها صلة بكل الطبقات - لا يكفي ، فالبشرية التاريخية لا تقسم ذاتها بنفس الطريقة التي تتفق مع هذه النوعية . ونشعر بذلك تحديدا في إطارنا الأوربي . فهناك شئ فريد هنا ندركه فينا من خلال كافة الجماعات البشرية ايضا ، شئ يعيد عن كافة اعتبارات النفعية ، يصبح واقعا لتلك الجماعات لكي تتحول الي النمط الأوربي حتى في أرادتهم الصلدة . في حين أننا - إذا ما فهمنا أنفسنا بصورة صحيحة - لن نتحول إلى النمط الهندي مثلا . ما أقصده هو أننا نشعر (بصرف النظر عن كل التباس في هذا الشعور هو أن أصل العقل كامن في حضارتنا الأوربية وهو الذي ساد رغم كل الأشكال المتغيرة لأوربا "

Thomas W.Busch: Husserl between Rationality Universlity and The Ethical subject in “Husserl“ Edited by Duane Davis Humanity books ,NewYork 2001.

الأغتراب والوعي والأصالة
عند لوكاش وهايدجر

هشام شرابي .. ترجمة : محمود شريح

في حين يصعب تحديد دقيق لمدي تأثير لوكاش وهيدجر علي الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي في القرن العشرين ، لا يرقي شك في أنه كان نفاذا . تمكن لوكاش ، أحد المفكرين الماركسيين الأبعد غورا والاكثر تعقيدا في القرن العشرين ، في كتابه التاريخ والوعي الطبقي (١٩٢٢) ، من توفير أحد التحاليل الماركسية الأكثر أتساقا لسبر غور دور الوعي في الممارسة الاجتماعية . فيما وصف هابرماس كتاب هايدجر الوجود والزمان (١٩٢٧) بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور فينومينولوجيا الروح لهيجل . إن الماركسية الغربية كنظرية أجتماعية متماسكة ما كان لها علي الأرجح أن تكون كما هي عليه اليوم لولا حركة التاريخ وتحول الوعي الاجتماعي ، وإن الوجودية والظواهرية والبنيوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هايدجر الأساسية .

أنتمي هذان المفكرين الي الجيل نفسه وتجذر فكر كل منهم في مواقف مختلفة من هيجل والمثالية الالمانية . كان هايدجر أستاذا جامعيا طيلة حياته النشطة ، يعيش منطويا في فرايبورغ وعلي مقربة من قريته القريبة من الغابة السوداء . أما لوكاش الذي لم يوفق في الحصول علي منصب تعليمي في بودابست ، فقد أنغمس في السياسة وانضم مبكرا الي الحزب الشيوعي المجري . قبل أنضمامة عاش في هيدلبرج حيث نعم بحماية ماكس فيبر له . فانخرط في حلقته التي ضمت زوجته وفندلباند وأرنست ترو وإميل لاسك والفرد فيبر وأخرين . ومن خلال اتصاله هذا ببعض رواد الفلسفة والتاريخ الألماني اكتسب لوكاش معرفة وثيقة بالفكر التاريخي والاجتماعي العلمي الاسطح نفوذا في المانيا مرحلة ما قبل الحرب العالمية الاولي ، ومسلحا، ربما لم يحظ أي فيلسوف ماركسي قبله، بفهم مؤصل لمنهج النظرية الاجتماعية الالمانية وبنيتها؛ دلف لوكاش الماركسية بثقافة علمية وفكرية عالية.

ثم أنه أنتفض في ما بعد علي تجربته في هايدلبرج وعلي ما سماه " الطبيعة التأملية للفكر البورجوازي " ، إذ رأي أن " العالم اللاعقلاني لعذاب لا ضرورة له ولعدم مساواة بلا عقاب ولسخافة لا أمل يرجي منها : ، كما وصفة ماكس فيبر ، هذا العالم يجب أن يتم تجاوزه فعليا وأن لا يكون مسألة للفهم فحسب . رأي لوكاش أن المنهجية المعرفية القائمة علي مجرد الفهم وعدم مقاومتها الفعلية للشر في العالم ، عكست الفكر المادي والوجود الاغترابي للمجتمع الرأسمالي بشكل عام .

[٢]

سأسعي بإيجاز إلى شرح بعض تبعات هذا الموقف بالنسبة لإشكالية الوعي من منظور الوجود والزمان والتاريخ والوعي الطبقي . ان مقولة " الوجود - في - العالم" عند هايدجر هي الأساس الذي يحدد " ظاهرة الحقيقة ". أما عند لوكاش فأساس الوجود في العالم هو الوجود الاجتماعي والحقيقة نتاج اجتماعي .

رأي هايدجر أن حقيقة الوعي هي محتوي مثالي ، أي نتاج الحكم علي الحقيقي:" في الحكم علي المرء أن يميز بين السياق الحقيقي والمحتوي المثالي ، فهذا المحتوي هو الحقيقة " (هايدجر، ص٢١٦). أما لوكاش فرأي أن الحقيقة تنتمي إلى سياق متمايز كليا . قال أن المسألة، إن كان الفكر البشري قادر علي التوصل الي الحقيقة الموضوعية ليست مسالة نظرية بل مسألة عملية علي هذه الاحادية ، لفكرد في الممارسة ". بالنسبة له كان الخلاف الناشب علي حقيقة الفكرة أو بطلانها بمعزل عن الممارسة هو خلاف نظري محض_لوكاش ، ص ١٩٨).

أمن هايدجر بإن معرفة العالم هي نمط من " الوجود - في - العالم ": معرفة العالم، أو بالأحري أن يخاطب المرء " العالم " ويناقشه (كما فعل الأغريق)، هي وظيفة النمط الأساس للوجود في الكون . (هايدجر ، ص ٨٥).

" الحقيقة" و " الوجود" يشيران إلى مستويين مختلفين للوجود : التجربة المباشرة والكلية الوجودية . فعلي مستوي التجربة المباشرة يفقد الوجود بعض خاصيته الأساسية : إنه " يكتسب معني الحقيقة " (هايدجر ص ٢٠١). أما علي

مستوي الكلية الوجودية ، فإن وجود الكليات يفسر بمعايير بدائية أساسية ينبض عليها نظام هايدجر الوجودي برمته . من هنا فإن المعرفة والفعل في عرف هايدجر ينتمان الي النمط نفسه من الوجود ، ففي الوجود والزمان الفعل فكرة عن العمل فحسب (أنظر لوسيان جولدمان : هايدجر ولوكاش ، ص ٣٨) .

الا أن هيدجر يقول أيضا بأن للمعرفة الفكرية تبعات عملية . وأن النظرية في شكل التجربة الواعية والمستوعبة هي في جوهرها ما يؤلف الحقيقة التي تحدد " المسلك أو الفعل .

ليس للمعرفة الفكرية ، كونها مقولة مجردة المسلك العملي نفسه الذي تحظى به محصلتها النهائية . المعرفة الفكرية هي في ذاتها مسلك يبقي موجودا ليس بفضل كينونة خاصة بل بفضل الوجود. ف "التفكير بالعدم" ، لا يعني بالتالي إنتاج "أفكار فحسب" في ذهن المرء بصفته مجرد متفرج ينسحب من الواقع لا بل إن التفكير بالعدم يعني الوقوف في الماهية حيث كل فعل وكل حقيقة في هذه الحقبة من التاريخ الغربي يتلقفان مكانيهما وزمانيهما ، ووجودهما وخلفيتهما ، وسلبهما وغاياتهما ، ونظامهما وتبريرهما ، وثباتهما وخلفيتهما وزعزعتهما – باختصار حقيقتهما. (هايدجر ، نيتشه ، ج ١٤، ص ١٥).

وعليه ، فالمجتمع في عرف هايدجر ليس سوي كينونة تجربة مباشرة مغايرة ، حيث عالم ال " هم" (الناس) الذي يختبر فيه الفرد (الذات) ، فضلا عن وقوعه علي إشباع الرغبة ، السقوط " وفقدان الأصالة . إن الوجود اليومي وجود يغيب الأصالة ، وفقط حين يبرئ المرء نفسه من الـ" الناس " يتوصل إلى أصالته .

ففي حين ينصب أهتمام هايدجر علي الوجود الجوهري الكلي (قضية الوجود) يهتم لوكاش بالوجود الاجتماعي ، وجود التجربة المباشرة أليست هناك إمكانية لوضع هذين الذهبين علي مسار يفسح للأصالة والالتزم في ان ؟ أو أن التعارض بينهما غير قابل للحسم (كما يري لوسيان جولدمان)؟

[٣]

سأعالج هذه المسألة في خاتمة البحث . أما الآن فأني اسعي بايجاز الي عـرض تصور لوكاش للوعي في علاقته بالممارسة الاجتماعية (بالوجود في المجتمع).

بالنسبة إلى لوكاش فإن فكرة هايدجر عـن" الوجود-فـي- العـالم" تظـهر نفسـيا بمعيار اجتماعي علي أنها مسألة اجتماعية تاريخية يندرج فيها الوعي علي انـه مقولـة فيهم اجتماعية وتاريخيـة وليست تحليلا معرفيا أو نفسانيا . الوعـي عنـد لوكـاش فـي المقام الأول وعي طبقي وعليه فله " وظيفة عملية وتاريخانية " ، ويقـوم التمـايز بيـن الوعي الطبقي(علي أنه وعي تجريبـي نفسـاني) وبيـن" الوعـي المرجعـي " ، وهـذا التمايز هو المفتاح الأساسي لفهم الوظيفة التاريخية التـي يردهـا لوكـاش إليـه : التمـايز قائم بين من يفكر فيه ويحس به فعليا الافراد والجماعات (" الوعـي المباشـر الحقيقـي") وبين مل يفكـرون فيـه ويحسـون بـه " فيمـا لـو كـانوا قـادرين فـي ان علـي اسـتيعاب موقعهم في المجتمع ومصالحهم النابعـة عنـه من خـلال تـأثيرهم علـي الفعـل المباشـر وعلي بنية المجتمع برمته" (لوكاش ، ص ٥١) .(أنظر إريك هوبسـبام علـي " نمـط نظري للمجتمع وليس علي تعميم تجريبي لما يعتقد به النـاس فعليـا). (أنظـر: اسـتفان ميـزاروس ، مناحي التاريخ والوعي الطبقـي ، ص ٦) صياغـة لوكـاش هنـا هيجليـة في جوهرها : تمايز الوعي المعطي عن الوعـي " المرجعـي " بالطريقـة نفسـها التـي يتمايز فيها الكائن " في ذاته " عما هو " لذاته ". هذا الوعي " فـي ذاتـه ، هـو الوعـي المرجعي الملائم والعقلاني لموضع مثالي وخـاص فـي سـياق الانتـاج " وليـس " هـو المجموع العام أو المعدل لما يشعر به المرء أو يفكر فيه ما يشكل الطبقة " (لوكـاش ، ص ٥١) وعليه ، فحين يصبح الكائن " في ذاته" مـا هـو " لذاتـه "، أي حيـن تكتسـب الطبقة المعنية الوعـي المنطبـق لوضعـها الاجتمـاعي التـاريخي ، تتحـول هـذه الطبقـة (البروليتاريا) ألي أداة قائمة بذاتها المجتمع .

حافز لوكاش ، إذا تحرير ي يدعو الي الخلاص ، ذلك أن اهتمامه منـح التحـرر العالمي قالبا اجتماعيا وتاريخيا يتجذر في جدلية موضوعية . رأي أن المسـألة الوعـي أولوية علي الظروف المادية : " اليـوم أصبحـت هذه المسـألة حقيقـة وأساسية لطبقـة

بأسرها : أنها مسالة التحول الداخلي للبروليتاريا ، لتطورها الي مرحلة تواكب رسالتها التاريخية الموضوعية . أنها أزمة عقائدية يتوجب حلها قبل التوصل الي حل عملي للأزمة الاقتصادية العالمية " (التاريخ والوعي الطبقي ، ص ٧٩).

هنا نحن مع تصور أولي يشبه إلى حد بعيد نظرية الثورة الثقافية التي طورها ماركوزا في كتابه الصادر سنة ١٩٧٠ بعنوان في التحرير بعد صدور "التاريخ والوعي الطبقي" بعدة سنوات . وحين أنحسر المد الثوري في أوربا أمام صعود الفاشية كان أنطونيو غرامشي يكتب في سجون موسوليني ما يدعم رؤية لوكاش في تصوره للهيمنة الايدلوجية التي أظهرت كيف يتكانف زيف الوعي البروليتاري لدي تبنيه قيم وأهداف الفكر البرجوازي السائد لمواجهة قوي الثورة المضادة في المجتمع .

[٤]

لننتقل إلى مسألة الاصالة التي اثرتها سابقا . قبل وفاته المفاجئة بوقت قصير عالج ماكس فيبر هذه المسألة في محاضرة القاها في ميونخ في ١٩٢١ ، ميز فيها بين ما دعاه " أخلاقية الاهداف السامية " (مثال القديس فرنسيس في عزوفه عن الثورة والجاه ولحاقه بالمسيح) و " أخلاقية المسؤولية "(إتخاذ قرار واع لعواقبه) .هذا التميز أساس التناقض بين الوجود والذاتية المحضة . (الخيار بين خلاص الروح والوفاء بالغايات الاجتماعية). موقف لوكاش واضح وغير مساوم : الالتزام الاجتماعي ودحض الذاتية .

ومن ناحية ثانية فإن الاصالة عند هايدجر (أن يكون المرء نفسه) لا تشتمل بالضرورة علي الانسحاب من المجتمع أو الارتداد عن الفعل أو الالتزام الاجتماعي .

" بمقدار ما يكون تصميم المرء صادقا ، ما معناه أنه في توقعه الموت يتفهم نفسه دون أي غموض من خلال امكاناته الذاتية الصحيحة – يكون قادرا علي ممارسة الاختيار الحاسم ومعرفة إمكاناتة الحياتية الاصلية ، وتفادي الصدفة ... ومتي استوعب المرء محدودية وجوده ، ابتعد عن الخيارات السيلة والقريبة ، ورغد العيش تجنب المجابهات ، اللامبالاة – والركون الي بساطة مصيره.(هايدجر ص٣٨٤")

كان كيركيجارد وهو أحد الفلاسفة الفاعلين في تحول هايدجر عن مثالية هيجل وبالتالي رفضها ، قد نصب الذاتية الاساس الاوحد الاصيل للفرد الكائن . ومما يسترعي أن معارضة لوكاش لموقف هايدجر الوجودي اتخذت قالبا مماثلا لمعارضة كيرجارد لمثالية هيجل . إ إنه فهم الأصالة في إطارها الاجتماعي التاريخي وليس في جوانيتها وذاتيتها .

رأي لوكاش أن غياب الاصالة ، أي الوجود الاغترابي ، لم ينتج عن التموضع فحسب ، بل عن نفي خاص للتوضع أي عن أشكال متموضعة للمجتمع تكتسب وظائف تدفع بجوهره إلى النزاع مع وجوده " مما يخلق الأوضاع الاجتماعية الموضوعية للاغتراب ، وكنتيجة لا مفر منها كل الملامح الذاتية للاغتراب الداخلي."(التاريخ والوعي الطبقي ص ٢٢٠).

وعليه ،فإن كسر طوق الاغتراب قائم على تفتيت التأليه الأيديولوجي ابنية السلعة وعلي الكشف عن عالم الاصالة في العلاقات البشرية . معني هذا " الكشف " استيعاب نمط جديد للوعي ، نمط " معرفة مغرقة في الفكر " توفر إمكانيات جديدة للعلاقات البشرية . وللتوصل الي الوجود الاصيل (اللامغترب) هناك حاجه الي ما هو أكثلار من (وعي) أو ذاتية جوانية فحسب.

أن يبقي المرء علي ما هو فلا فائدة ترجي . فالمستغل والمضطهد بالمنحني الهيدجري . وهذه قضية أساسية يتخذها تيودور أدورنو في نقده لهايدجر . وبالنسبة الي لوكاش وأدورنو (ومجمل جماعة مدرسة فرانكفورت) فإن الاعتراض الاساسي يرتكز الي الحقيقة القائلة ان لا أحد يقوي علي تحقيق عيش الاصالة وتخليه عن الالتزام إن الوجود المتمحور علي الذات يهمل الحقيقة الاجتماعية بدفع كلفة سياسية باهظة.

أن يكون المرء متوافقا مع نفسه ، سواء بالبحث عن ذاته الاصلية أم بالتزام الاجتماعي ، يشكل خطوة حاسمة في فلسفتي لوكاش وهايدجر . رغبتهما الواحدة تكمن في إضفاء التسامي علي الوجود كما هو معطي مباشرة ، اجتماعيا كان أم معرفيا .

هيدجر: من الكينونة إلى الزمان

عمر مهيبل (*)

العلاقة بين الكينونة والزمان علاقة أبدية ، فكلاهما يحيل إلى الآخر باستمرار ، وآية ذلك يتجلى في أن أهم شئ أملكه في هذا الوجود هو وجودي ذاته ، ولكنه وجود معرض لأن أفقده في كل لحظة على اعتبار أن أسمى إمكانية حقيقية للكائن هي إمكانية الموت ، لأن الكائن كائن من أجل الموت ، إلا أن الموت لم يتحقق بعد ، فأين هو إذن يتساءل هيدجر ؟ إنه مسجل في ذاكرة الزمان القادم ؟ إنه المستقبل . من هنا يصير الكائن كائنا من أجل المستقبل همه الوحيد العمل على تحقيق وجوده "المشروع" والدازاين بهذا المعنى موجود زماني لا باعتبار أنه يوجد ـ في ـ الزمان كشيء منفصل عنه ولكنه هو نفسه وجود زماني ، أو أنه مكون للزمان ، وهنا أسمح لنفسي بالاستنجاد بسبينوزا الذي يرى أن ليس هناك تطابق بين الفكر والواقع ـ أو الفكرة والشيء ـ لأنهما وجهان لفكرة واحدة بكل بساطة : من جهة هي الفكر ، ومن جهة أخرى هي الواقع.

وهكذا هي الكينونة عند هيدجر فهي الكائن والكينونة في آن واحد والزمان(**) هو حركة دائبة نحو المستقبل ، فما هو المستقبل ؟ إنه الموت ، وما هو الموت؟ إنه التجلي المطلق للعدم ، فما هو العدم إذن ؟ أين نبحث عنه وكيف نعثر عنه ؟.

يقول هيدجر "يدفعنا توضيح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذي يجعلنا نعرف هل من الممكن أن نتلقى إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة .. ويترتب على ذلك أن كل "إجابة" عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل ـ وفقا لقوى الأشياء ـ على النحو التالي : العدم هو هذا أو ذاك. "فالسؤال

(*) قسم الفلسفة – جامعة الجزائر

(**) مثلما هو الشأن بالنسبة للموت ، فإن هيدجر يرفض ما يسميه الزمان الفيزيائي لأنه زمان متحجر ، زمان متجانس لا تمايز فيه ، ويؤكد على المعنى الوجودي للزمان بوصفه التعبير الأكثر اصالة عن الزمان.

والإجابة ـ فيما يتعلق بالعدم ـ ينطويان على الخلف نفسه" .. وأيا كان الأمر ، فنحن نعرف العدم ، حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التي نلوكها بالسنتنا كل يوم ، وهذا العدم المبتذل ، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم ، العدم الذي يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه ، هذا العدم نستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف ، فنقول : العدم هو السلب اللاأساسي بجملة الوجود"[١] .

والعدم يكشف عن نفسه في "القلق" أو أن القلق يميط اللثام عن العدم ، لكن المشكلة هي أنه ، أي العدم ، لا ينكشف لنا بوصفه موجودا ولا يعطي لنا بوصفه موضوعا أيضا ، كما أن القلق ليس فعل العدم ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول أن العدم يكشف بوساطة القلق فيه ، ويكشف دفعة واحدة غير مجزأة لأن وجود الكائن نفسه غير مجزأ ، وليس فعل العدم حدثا جزافيا أو عارضا كما يؤكد هيدجر ، لكن وبما أنه يشكل مصدر تأثير على الكائن المنزلق بأسره فإنه يكشف عن هذا الكائن في "غربته" الكاملة التي لم تكن واضحة حتي ذلك الحين ، وهو الذي يكشف عنه أيضا بوصفه " الاخر المحض " في مواجهة العدم ، ودون الكشف الاصيل للعدم لن يتيسر بلورة وجود ذاتي أو حرية أصلية وبالتالي لن يتمكن الكائن من تحديد مهامه المنوطة به تحديدا واضحا ، وعليه اذا كان الدازاين لا يستطيع أن يقيم علاقة " مع " الوجود الا بالبقاء داخل العدم، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا في القلق ، وفي القلق الأصيل فقط مع أنه نادر الحدوث ، ألا يفرض علينا هذا المطلب أن نخلق باستمرار في عالم القلق حتى نستطيع أن نوجد على الإطلاق ، ثم ألم نعترف نحن أنفسنا بأن القلق الأصيل نادر الحدوث . إذن ألا يكون هذا القلق مجرد أختراع تعسفي ، ويكون العدم الذي نسبناه إليه مجرد مبالغة أيضا ؟

من جهة أخرى ، يمكن أن نعبر عن العدم بأنه السلب ، لكن ما هو السلب؟ يجيب هيدجر "ليس السلب سوى حالة من حالات السلوك الذي يعدم أية حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام"[٢] ، والنتيجة التي نصل إليها هنا مؤداها أن العدم هو في السلب لا العكس" ، وعلى أية حال حينما يجد الدازاين نفسه داخل العدم ـ أو لنقل داخل السلب ـ بتأثير من القلق المزعزع ، فإنه يصير حارسا للعدم . آية ذلك أن ما

نتصف به من تناه يجعلنا عاجزين عن الولوج إلى عالم العدم باختيارنا وتصميمنا ، هذا دون أن ننسى النتيجة الأهم ، وهي أن بحث مسألة العدم ينبغي أن يؤدي مباشرة إلى صلب مبحث الميتافزيقا ، هذه الميتافزيقا ، التي يسمح عنوانها الغريب - ما بعد الطبيعة حسب الاشتقاق اليوناني - بالخوض في هذه المسألة دونما إحراج يذكر ما دامت تتساءل عما يتجاوز الدازاين.

إن الزمان عند هيدجر ليس مجرد امتداد أفقي ، بل هو حركة دؤوبة نحو المستقبل ، من حيث أن كل وجود هو إمكانية تنتظر التحقق ، وسواء أفضت هذه الحركة إلى الإمكانية الأخيرة ، وهي إمكانية الموت ، أم إلى أية إمكانية أخرى من العالم اليومي فإن المستقبل المشروع يتولد منها ، وحينما يقول هيدجر إن كينونتنا هي مشروع كينونة فقط ، فهذا يعني أن الإنسان هو الكائن الذي عليه دائما أن يوجد ، كما يعني أيضا أنه دائما في موقع العمل على تحقيق أمكانيته ، وفي توتر مستمر نحو المستقبل هذا إن لم نقل إن زماننا نفسه إنما يبدأ من المستقبل ، إلا أن انبثاقات الزمان كما بلورها في "الكينونة والزمان" ثلاثة : إذ بالإضافة إلى المستقبل هناك الماضي والحاضر ، فكيف تتجلى هذه الانبثاقات في مستوى حياة الدازاين ؟

بداية نجد أن هيدجر ينظر إلى هذه الانبثاقات نظرة تكاملية أو ترابطية ، فالمستقبل عنده لا يعني الآن الذي لم يحدث بعد ، أي أنه ما زال ضمن الممكنات التي لم تتحقق بعد ، وأن الماضي لا يعني ذلك الآن الذي انقضى ، بمعنى ما تحقق من ممكنات، كما وأن الحاضر لا يعني ذلك الآن الذي انقضى في اللحظة الراهنة ، أي ما يجري تحقيقه من ممكنات في الوقت الراهن ، هذه الانبثاقات الزمانية تعبر عن ارتباط الذات الإنسانية بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها وتعاليها المستمر على ذاتها وعلى همها الجاثم على صدرها ، فإذا كان المستقبل هو ذلك الطموح المتأجج ، المتشوق إلى استكشاف عوالم جديدة ، وفتح آفاق أرحب لهذا الكائن ، فإن البعد الآخر في هرمية البنية الزمانية عند هيدجر ، وهو الماضي ، لا يعني بالنسبة إليه إلا هذا اليقين من أنه موجود متناه وأنه يحمل هذا المتناهي منذ البداية، أي أنه كائن مائت لأن مستقبله يتضمن موته ليس إلا ، وعليه بقدر ما يشارك الموجود في مستقبله ، أي في

إدراكه لموته بقدر ما ينبعث مجددا ، أي يجدد ميلاده ، فبين الانبعاث وإدراك الموت يبرز الحاضر الذي هو اللحظة القصوى في توتر الدازاين وذروة كينونته .[٣]

إن الحاضر هو إدراكي للوضع الراهن ، وعندما أدرك حقيقة هذا الوضع أعرف إنني كائن متناه وفي الوقت ذاته أتأمل في إمكانياتي وهي تتحقق ، وأشيد مهماتي وكل الأشياء المحيطة بي في العالم ، وأرى نفسي كما أنا ، وكما هي الأشياء أيضا أي كما هي موجودة بالفعل ، فكأن الحاضر هو اللحظة التي أستطيع فيها أن أرى وجودي من البدء حتى الموت ، إنه يجعل الأشياء كلها حاضرة أمامي ، ويكشف لي جميع إمكانياتي الكامنة والتي أستطيع أن أحققها إلا أن هذا الحضور إنبعاث لماض لم يعد موجودا ، وعلى الرغم من أهمية الإنبثاقات الزمانية الثلاثة عند هيدجر ، إلا أن بعد المستقبل هو دائما بحث يتمحور حول ما لم يوجد بعد في حركة دائبة ودائمة إلى الأمام ، ولكن إلى الخلف أيضا في بعض الأحيان ، ذلك أن الكائن في حاجة إلى أن يكبح إندفاعه إلى الأمام، والعودة قليلا إلى الوراء ليقف وقفة تأمل لماضينا نستنطقه ونقرأ مضامينه وما تحقق فيه ، فالعود المستمر إلى الماضي لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو "المستقبل" وآية ذلك أن الإنسان هو مجرد مشروع وجود مرهون بتحققه المستقبلي .

بيد أنه وقبل أن يصل إلى هذا التحديد المستقبلي عليه أن يقوم بعملية سبر لأغوار ماضيه السحيقة عله يقف فيها على "تحديداتها" أو "مكوناتها" الأصلية التي تكون سنده في رحلته الوجودية الطويلة القاسية ، فحد المستقبل يحيله إلى الموت وما أقسى الموت ، وحد الماضي يحيله إلى إمكانات لم يخترها وعليه أن يتقبلها شاء أم أبى وكذلك يحيلنا إلى ما سقط ، أي ما لم يتحقق من هذه الإمكانات وعلى العموم فهو لم يختر مصيره في كلتا الحالتين ، فما تحقق ليس ملكه ، وما لم يتحقق بعد ليس ملكه، وتبعا لما ألمعنا فإننا ، وعلى الرغم من جميع الصعوبات ، وما نشعر به من بأس وقلق ، فإننا لا نمضي من مستقبلنا إلى ماضينا في شكل "ارتدادي" أو "تذكري" بل إننا نعمل على أن نسترد أنفسنا ونستجمع قوتنا في "الحاضر" ، حيث يمثل هذا الحاضر أو "الآن" الخيط الرفيع الرابط بين المستقبل والماضي ، ولكن هذا الحاضر

لا يجيء عند هيدجر إلا بعد "المستقبل" و"الماضي" وذلك بوصفه نقطة تلاقي مركزية لحركتين متجاذبتين للذات هما : حركتها نحو الأمام ، وحركتها نحو الخلف ، فالماضي ينبعث عن المستقبل لكي يولد الحاضر ، ومن هنا يأخذ بعد المستقبل كل أهميته عند هيدجر .(٤)

أ - من الزمان إلى زمانية الكائن

ان الزمانية Temporellite (هناك من يترجمها بـ Temporalite) عند هيدجر صفة الدازاين المتزمن أو المندمج في زمانه ، بمعنى آخر إنها شعورنا ونحن نحيا هذا الزمان بشكل اصيل وواع ، فلا تحقق للكينونة على هيئة الأنية إلا بالزمان ، ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان ، وتلك هي الزمانية : فهي الطابع الأصيل للأنية ، لذا لابد أن نجد خواص الآنية في الزمانية ، وهي خواص حددناها في آخر الأمر في ثلاث ، المنفصل ، التوتر ، والإمكان ، فلنحاول الأن أن نبين خصائص الزمانية ابتداء من هاتيك .(٥)

فما معنى أن تكون الزمانية محددة تحديدا يتميز بالانفصال مع أن أصالة نظرية هيدجر برمتها إنما مرده إلى قوله بالتحام آنات الزمان ، وتوحيده بين الكينونة وطابع الزمانية ثم ربطه للوجود من أجل الموت بتناهي الزمان ورفضه كل إحالة لفكرة السرمدية . في البداية نستأنس بهذا التحديد الأولى الذي يرى فيه أن وصف تركيب الزمانية بالانفصال يؤدي إلى القول بأنها ، أي الزمانية ، مكونة من وحدات منفصلة عن بعضها بعضا ، وحدات قائمة بذاتها مقفلة على نفسها سميت لدى أغلب الباحثين في مسألة الزمان "بالآنات " مع الإشارة إلى أن المسألة عويصة ومعقدة إلى أقصى درجة حتى أن أفلاطون وأرسطو اضطرا في نهاية الأمر إلى القول بان الزمان مركب من آنات ، مع أن باطن ما اعتقداه وخاصة أرسطو في "السماع الطبيعي" يوحي باتباعهما الطريق الثاني القائل بالانفصال ، إلا أن واقع الحال يبين لنا أن القول بأحد الأمرين وبالأخص ما تعلق منه بالاعتقاد بأن الزمان متصل يحيلنا إلى إشكالات عديدة قد يقع فيها القائل بهذه الفكرة ، ذلك أن إثباتها من خلال الاعتبارات الفيزيائية التي ترى أن الحركة لا تتم إلا عن طريق التلامس المباشر بين

طرفي الحركة : المحرك والمتحرك على اعتبار أنه ما دام الزمان مقدار الحركة ، وما دامت الحركة تتطلب التلامس والاتصال كما ذكرت فإن الزمان بدوره لابد أن يقتضيهما أيضا ، أو من خلال الاعتبارات النفسية التي تستند إلى مفهوم الذاكرة كنقطة محورية ، فالذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة اعتقادا من القائلين بهذه الاعتبارات بأن الذاكرة سجل دقيق يرتسم عليه تيار متصل مستمر ، يصل الماضي بالحاضر ويصل الحاضر بالمستقبل ، هذا الاتصال لا يعني عندهم التكرار ، بل ينظرون إليه بوصفه تيار يجري باستمرار دون أن يرتد على ذاته ، وتباعا لهذه المحصلة نظر إلى الزمان على أنه تيار متصل يجري في اتجاه واحد من الأزل إلى الأبد . إذن لا الأعتبارات الفزيائية ولا النفسانية يمكنها أن تؤدي عند هيدجر إلى القول بأن الزمان مكون من وحدات منفصلة يشكل شعور الإنسان بها وإدراكه لها ما نسميه بالزمانية ، لكن ما هو الدليل على أن الزمان وحدات منفصلة : ماض وحاضر ومستقبل ؟

إن تحديد العلاقة بين الآنات الزمانية السابقة ، وإظهار أوجه التفرد أو الإنفرادية في كل منها يؤدي إلى بحث مسألة الوجود الماهوي وهو الوجود الذي قد يصير فيه الممكن واقعا متحققا بالفعل في العالم على خلفية تغافل الزمان في صورة العدم بحيث يصير في إمكان الوجود الماهوي الاختيار بين ممكنات عدة لتحقيقها بالفعل وذلك عبر البرمجية التالية : الإمكان ، الفعل ، التحقق بالفعل.[٦] وبما أن الإمكان في نظره يعني الوجود الذاتي وهو في حالة "تكون" إن صح التعبير ، أي أنه سابق على التحقق بالضرورة ، فإنه يصير من الواضح تماما أن هذا الإمكان سابق على الواقع ، وكل إنكار أو رفض لهذه الحقيقة تحت أي عذر كان يكون صادر عن وهم ، أو لنقل على سوء تقدير حتى لا نكون مغالين في حكمنا ، وسوء التقدير هنا مكمنه المساواة بين مستويين مختلفين : مستوى الوجود الماهوي (أي مستوى الإمكان) ومستوى الوجود العيني (أي مستوى الواقع) ، بيان ذلك أن الذات تحوى أمكاناتها بشكل مسبق ، وهي حرة في اختيارها لبعضها على حساب بعضها الآخر لأنها لا تستطيع أن تحققها كلها، وبعد أن تختار تأتي المرحلة التالية وهي وضع ما تم اختياره من إمكانات للتحقق موضع التنفيذ فيصير الاختيار والتنفيذ فعلا واحدا متى

نظرنا إليهما على أساس أنهما تجسيد متكامل في حاضر مباشرة ، ثم يأتي بعد دور الفعل وقد تحقق ، هذه الأدوار في واقع الأمر متكاملة ومترابطة فيما بينها : فالفعل بوصفه ممكنا أي "سيكون" معناه المستقبل ، والفعل بوصفه شيئا "حادثا كائنا" معناه الحاضر ، والفعل بوصفه شيئا "قد كان" معناه الماضي، ومن خلال هذه الأدوار أيضا نفهم الزمان في أبعاده الثلاثة التي هي ذوات معان وجودية خالصة . والوجود من صميمه أن يحيل إلى فعل ، بل أن يتجسد في فعل واضح محدد ، وكل وجود يعتقد أنه يمكن تصوره خارج إطار الزمان هو وجود ناتج عن تجريد كاذب يسعى يائسا إلى التخلص من سلطان الزمان عليه ، وبالتالي إيهام الآخرين بأنه كائن غير متزمن أو يقع خارج الزمانية.(٧)

إن القول بزمانية ، الكائن ليس مسألة عفوية أو إعتباطية عند هيدجر ، بل إنه يمثل خطوة أساسية في طريق الوصول إلى حقيقة هذا الكائن وإعطاء وجوده معنى ودلالة، وكل كينونة تبحث عن العزاء ضمن حدود السرمدية فإنما تبحث عن سراب لأن السرمدية والزمانية مفهومان متناقضان ، فقد أدرك الإنسان منذ أقدم العصور أن الزمان هو المحرك للوجود ، فيه تتفاعل الأفعال وبه تتحقق ، إلا أن ما يتحقق من إمكانات هو سلب لإمكانات أخرى ، وهذا معناه ببساطة أن التحقق لن يكون كاملا ، وعد التحقق الكامل ينفتح على الشقاء شقاء الكينونة ، فالزمان إذن هو أصل الشقاء وكل محاولة لمجاوزة هذا الشقاء دون أن تأخذ في حسبانها حقيقة الزمان تكون محاولة غير مؤسسة ، إن لم نقل زائفة ، لأن الزمان شر لابد منه وعلينا أن ننظر إلى كينونتنا بما تتضمن من شر ، وأن نقلع عن البحث عن الأبدية أو الخلود فهذا لن يغير في واقع الدازاين شيئا لأن الكينونة الأصلية مطبوعة بطابع الزمانية بالضرورة ، هذه الزمانية يفسرها هيدجر على أساس الهم الذي يعد بمثابة المحرك الداخلي لآنات الزمان الثلاثة ، إلا أن التأمل العميق في هذه المسألة كما يرى بعض شراح هيدجر وعلى رأسهم "الفونس دوفيلانس Alphonse de Waelhens"(*) يرون أن تأكيد هيدجر

(*) يعد الباحث البلجيكي "ألفونس دوفيلانس" من اوائل وأهم الشراح الكلاسيكين (الأكاديميين) لفلسفة هيدجر، وكتابه الأساس في هذا المجال هو :

على ربط الزمانية بالهم لا غبار عليه في حد ذاته لو لم يفض إلى مغالاة واضحة في هذا الربط ، فقد كان الأولى أن يربط الهم بالماضي على اعتبار أن الإنسان مهموم بما لم يستطع تحقيقه من الإمكانات التي يتوفر عليها ، أما المستقبل فهو ما لم يتحقق بعد ، ومع أنه مهموم بتحقيق إمكاناته إلا أن الإنسان في هذه المرحلة ينظر إلى الحياة بأمل علّه يحقق ما لم يحققه من قبل هذا من جهة ، أما من جهة ثانية فإن تأكيد هيدجر على أسبقية المستقبل ، وعلى الرغم من أنها نتيجة منسجمة مع منطلقاته الأولى ، فهي تفضي إلى تساؤلات أهمها : أن القول بأسبقية المستقبل وأهميته قياسا بالماضي والحاضر يعمل على خلخلة مفهوم الزمانية ذاته من حيث أنه نظرة متكاملة لآنات الزمان الثلاثة ، ثم إن مشكلة أولوية آنة من الآنات على الآنات الأخرى مشكلة قديمة إلا أن الوجودية أعادت طرحها بجدة وانتصرت في النهاية بتفرعاتها المختلفة لصالح بعد المستقبل.

ب- من الزمانية إلى التاريخية

لقد رأينا عند تحليلنا لمفهوم الزمانية عند هيدجر أن الزمانية لا تكون على حد قوله بل هي تتزمن ، وأنها التخارج الأصيل في ذاته ولذاته ، والخلاصة المحصلة عنده هي أن الماضي يوجد في داخله المستقبل ، والمستقبل هو خارج الماضي ، بمعنى إنه ليس هو الماضي لكنه يطل على الماضي والشيء نفسه ينطبق على علاقة الحاضر ، بهما معا ، وهكذا فكل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يختزن بمعنى من المعاني باقي الأبعاد الأخرى ويستغرقها بطريقته الخاصة وفي الوقت ذاته هو مستغرق فيها ، ولكن هذه المرة وفق منظورها ، فالعلاقة إذن بين هذه الآنات هي دائما بين شد وجذب. وإذا كانت الزمانية تتزمن إبتداء من المستقبل ، فإنها وحسب تحليلات هيدجر ، تتزمن ابتداء من الماضي أيضا ، وعندما نقول "ماضي" فإننا نحيل إلى التاريخ ، والتاريخ بدوره يحيل إلى التاريخية ، فكيف ينتقل الكائن التائه في دروب الكينونة من الزمانية إلى التاريخية ، وهل هذا الانتقال له ما يبرره ؟

Alphonse de waelhens : la philosophie de martin Heidegger , clitiss de l'isstitut superieur de philosophie , 13 editise louvoin 1942.

بداية نقول إن "التاريخية" Historicite أو Historialite عند هيدجر هي الصفة الكلية للزمانية ، وهي التي تضم الأبعاد الزمانية الثلاثة : الماضي، الحاضر والمستقبل ، وقد استقطبت كلها من خلال مواجهة واعية لفكرة المصير الذي ليس هو إلا مصيرا يجري إلى الموت ، ويختلف مفهوم التاريخية بهذا المعنى الهيدجري عن مفهوم الفيلسوف التاريخي عند دلتاي W.Dilthey ، حيث يرى أن التاريخ علم موضوعي يدرس الوقائع الإنسانية بشكل مستقل عن الإنسان ، يقول هيدجر : "إن الصورة التي ما تزال شائعة إلى اليوم ، وفي كل مكان عن دلتاي هي كالتالي : إنه المفسر الحاذق للتاريخ العقلي ، وخاصة الأدنى منه حيث أجهد نفسه أيضا لإقامة التفرقة بين "علوم الطبيعة" و "علوم الروح" ، وهو بهذا يعزى إلى تاريخ هذه العلوم إلى السيكولوجيا أيضا دورا بارزا يسقط في نوع من "فلسفة الحياة" النسبوية ، فإذا ما نظرنا إلى الأمور نظرة سطحية فأن هذا الوصف صحيح . لكن اذا نظرنا اليها من الناحية الجوهرية فأن هذا الوصف غير واضح، أنه يخفي أكثر مما يبوح " [٨] . ويري هيدجر أن نظرة دلتاي هذه تنطوي علي مغالطة - مع أنه يستفيد منه كثيرا وهذا بأقراره هو - أذ كيف يتاح للوجود الانساني أن يستقل عن نفسه ، مادام التاريخ هو دراسة هذا الوجود ، ذلك أنه يري أنه لا يمكن وصف أية واقعة بأنها تاريخية الا بأرتباطها بالانسان ، وكل استعمال لكلمة " تاريخي " أو تاريخية يفترض وجود الانسان بشكل اولا في ما هو معني بالتاريخية بالدرجة الاولي هو الدازاين وليس الطبيعة أو الاشياء .

ولكي يظهر لنا أهمية مبحث التاريخ " و " التاريخية " ككل في بلورة مفهوم الكينونة يلجأ في بداية تحليله " الزمانية والتاريخية " - وهو عنوان الفصل الخامس من القسم الثاني من كتاب " الكينونة والزمان " - الي تقديم هذا التعريف الذي يعد بمثابة الاطار النظري الذي سيتمفصل حوله بحث هذه المسألة ، حيث يقول :" أن تحليل الدازاين يسعي الي أظهار أن هذا الموجود ليس متزمنا لانه يتموقع داخل التاريخ ، ولكن وعلي العكس من ذلك تماما فأنه لم يوجد ولن يوجد تاريخيا الا انه متزمن تزمنا يغوص الي اعماق وجوده "[٩] فالزمان هو محرك الوجود وراعي التوازنات الكبري فيه ، فالبينية الزمانية تتضمن البنية التاريخية ويميز هيدجر في

بداية تحليله أيضا بين كلمة " تاريخ " التي تدل على " الواقع التاريخي " وبين " تاريخ " التي تعني العلم بالواقع التاريخي انطلاقا من ان اللبس الملاحظ في مستوي الكلمة يعود بالاساس الي الخلط الواقع بين المعنيين ، ولكي يتفادي هيدجر هذا الخلط فانه يرفض المعني الثاني، ويبقي المعني الذي ينظر للتاريخ . بمعني الواقع التاريخي، وعندما نقول الواقع التاريخي فان ذلك يعني الاحالة الي الوجود التاريخي .

ينطلق هيدجر من مقارنة أولي تفهم التاريخ علي أنه الماضي ، بمعني أنه لم يعد حاضرا أو مؤثرا تأثيرا فعالا فيما يقع من أحداث ، بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف يمكننا أن نقول عن هذا الكائن أنه الكائن تاريخي مادام أنه لم يمت بعد، أي لم يصبح ماضيا بعد ؟ علي كل حين يفهم التاريخ علي أنه الماضي سواء كان ذلك بدلالته السلبية أو الإيجابية ، فان هيدجر ينظر إليه علي أنه مرتبط ارتباطا وثيقا بالحاضر، مفهوما علي انه ما هو واقع "ألان" يضاف إلى ذلك ان تقصي بعد الماضي يفضي بنا إلى مفارقة واضحة فهو، وبما انه ماض ينتمي إلى الأحداث الماضية ، أي إلى زمان مضي لكنه في الوقت ذاته يمكنه ان يكون " ألان " حاضرا في هذه الحالة فان التاريخ نسيج من الأحداث والنتائج ، نسيج متشابك العلائق بين الماضي والحاضر والمستقبل ، وهنا يفقد الماضي اية اولوية له على الأبعاد الأخرى لأنه لا يستقيم في دلالته الحقيقية الا بتكامله مع الانات الاخري ، ومع انه يتلامس مع الطبيعة باعتبارها المكان الذي يتواجد فيه الكائن والحيز الذي يسعي الي تحقيق إمكاناته فيه ، فإنه يتميز بالقدرة على التعالي على الطبيعة ومجاوزة تجلياتها المادية ، أو المكانية بالتدقيق ، إلى بعده الزماني على اعتبار أن مايؤثر في الجزء الذي هو الدازاين تمتد تأثيراته إلى الكل الذي هو التاريخ والحضارة إجمالا فالتاريخ هو تاريخ الزمانية عند هيدجر ، وتاريخ الدازاين ، بما أنه المادة الأولية للزمانية ، وهو تاريخ ، وان كان يدل في معنى من معانيه على أنه الماضي ، فهو يدل في معانيه الأخرى على أنه المأثور الحاضر في ضمير الكائن أو الدازاين ، وأن تأثيره يبقى فعالا ومؤثرا باستمرار في الحاضر والمستقبل في آن واحد ، والإنسان لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ككائن تاريخي إلا لأنه كائن زماني ، وليس الوجود البشري زمانيا لأنه يحتل موقعا في التاريخ ، أو داخل التاريخ ، بل على العكس من ذلك إنه وجود تاريخي لأنه

زماني ، الإنسان هو نقطة الالتقاء بين المعاني المختلفة التي أسبغها هيدجر على التاريخ ، فهي ترتبط بالإنسان بوصفه "ذاتا فعالة" تؤثر في صيرورة الأحداث ، بل وتتدخل في صنعها أيضا . مع ذلك فالسؤال الهام الذي يطرح هنا هو كالتالي : ما هو المقياس أو ما هي المقاييس التي نعتمد عليها لتحديد الطابع التاريخي لهذه الذات أو تلك ؟ ثم ما هو تحليلنا لهذه التاريخية نفسها خاصة وأن المفهوم ينفتح على مفاهيم أخرى عديدة ، على الأقل في تحديد هيدجر ؟ هل التاريخية هي هذا الركام من الأحداث المتوالية دونما رابط أو معنى ، ودون فاعلية من الكائن الإنساني ؟ وهل أن الدازاين لا يصير تاريخيا إلا باختلاطه - حتى لا نقول ذوبانه - مع الأحداث التاريخية المتوالية ؟ لماذا يلعب الماضي دورا خاصا في البنية الزمانية للدازاين ، وما هي إنعكاسات ذلك على مستقبله ؟.

في الواقع لا يمكن الإجابة على هذه التساؤلات دفعة واحدة لكثافتها وتنوعها ولأنها مسألة ليست هينة بالمرة ، لذا يلجأ هيدجر إلى وضع أولويات للتحليل ، حيث تكون البداية من الخاص إلى العام ، ومن البسيط إلى المعقد ، وعليه إذا كان التاريخ خاصية تتعلق بوجود الدازاين ، وإذا كان هذا الوجود ينبني ويتجلى في الزمانية ، فإنه سيكون من المفيد لنا مباشرة التحليل الوجودي للتاريخية إنطلاقا من ضبط الخصائص التي تميز ما هو تاريخي ، وأهم هذه الخصائص طبعا هي أنه زماني أو متزمن في الوقت الذي نجد فيه أن التعمق في معرفة الفرد الجزئي الذي يهتم به التاريخ ، وينظر إليه على أنه المدخل إلى تحليل البناء الأساسي للتاريخية .(١٠).

ولتقريب الصورة إلى أذهاننا يسوق هيدجر هذا المثال : "أن العاديات الأشياء القديمة" "Antiquites " المحفوظة في متحف ما ، ولتكن قطعة أثاث مثلا ، تنسب إلى " زمان مضي " ومع ذلك فهي ما تزال حاضرة في " الزمن الحاضر " فعلي أي أساس تصير هذه القطعة قطعة تاريخية مع أنها أم أنه تصبح من الماضي بعد ؟ ألا يرجع سبب ذلك إلى انها موضوع اهتمام تاريخي أم أنه يرجع الي كونها موضوعا " أثاريا " له إسهام في تاريخ البلاد ؟ علي كل ان أي " موضوع تاريخي " لا يمكنه ان يكون الا لانه يتضمن تاريخية في ذاته . بمعني من المعاني . والسؤال الذي يطرح

نفسه هنا هو كالتالي : بأي حق عن هذا الكائن انه تاريخي وهو لم يكن قد مضي بعد؟ أم أن هذه الأشياء ، حتى وأن كانت ما تزال حاضرة ، فيها دائما شئ من الماضي في ذاتها "(١١)

والاشكال المطروح هنا هو : هل بقيت الاشياء التي اشار اليها هيدجر علي حالها أم أصابها التغير والتحول ؟ ببساطة نجيب لقد تغيرت ، فمع تحولات الزمان ، وتغير الظروف فسدت قطعة الاثاث ، ، ونخرها السوس ، ولكن هل قدمها المادي هو ما يجعلها تاريخية ؟ أن ما يحدد تاريخية قطعة الاثاث - أو غيرها من الاشياء الاخري - ليس تقادمها وانما المجال الذي توجد فيه وهو " العالم " ، وعندما نقول العالم الكائن الذي يستخدمها ويؤثر في العالم من خلالها بمعني أخر ان الطابع التاريخي للعاديات لا يقوم فيها هي بالذات وانما يقوم في ماضي الدازاين ، فالاشياء لا دلالة لها مادامت في وضعها الطبيعي البسيط الا عندما تتحول الي ادوات في يد الدازاي هذا الدزاين لا يمكن ان يكون ماضيا في نظر هيدجر لا لانه لا يمضي ، هذه الفكرة تحيلنا مرة أخري الي هوسرل الذي يري أن ظواهر العالم الخارجي ، أي الموضوعات ، لا قيمة لها ما لم تدرك من قبل الذات وعكس الكوجيتو الديكارتي تفكر دائما في موضوع قابل للإدراك ، وهكذا يخلص هيدجر الي الدازين كائن تاريخي في المقام الول ولا يكون تاريخيا الا علي اساس انتمائه الي عالم معين ، لكن العالم لا يكون له طابع التاريخية الا انه يعبر عن تحديد انطولوجي معين للدازاين ، ولما كانت تاريخية الكائن تاتي كما قلت من أنتسابه للعالم فقد نسميها " تاريخية عالمية " علي ان نأخذ هذا العالم في معناه الجوهري ، أي المتزمن ، ولكي يقارب مسألة العلاقة بين التاريخ والزمان مقاربة تلم بأبعادها الفلسفية المختلفة يلجأ الي تحليل التصور الهيجلي للزمان في الاخير من " الكينونة والزمان " ، أي اعتبار ان التصور هذا هو أخر وأنضج التصورات الفلسفية عن الزمان ، وبالفعل فقد حاول هيدجر أن يثبت أن هيجل عندما يؤكد أن الفكر - أو التاريخ مادام الفكر هو وحده الذي له تاريخ - يقع داخل الزمان ، وهو بهذا لا يفكر بعيدا عن الزمان العادي لان الفهم الهيجلي للزمان ما هو الا صياغة للتصور العادي عن الزمان ، هذه النتيجة يتوصل اليها هيدجر وقد اختزل

التحليل التالي كما يري " جاك دريدا " في " هوامش الفلسفة " فقد توصل هيدجر الي النقاط التالية :

ان هيجل يقوم بطرح مسألة الزمان في القسم الخاص بفلسفة الطبيعة ، ومن ثم فان المفهوم ينتمي عنده الي انطولوجيا الطبيعة ، وبالتالي فانه يقترب كثيرا من التصور الارسطي كما عرضه هذا الأخير من كتاب الطبيعة

وان حقيقة المكان ترتد في النهاية إلى نقط تشكل الزمان ؛ هذا الزمان الذي يرتد بدوره الي سلسلة الانات الزمانية المعروفة .

وان جوهر التأويل الهيجلي للزمان يتلخص في تعينه له بوصفه نفيا للنفي.

-وان هيجل يستلخص ان الفكر يقع في الزمان ، والزمان يتجلي في الفكر وذلك للتقارب الموجود بينهما : فكلاهما نفي للنفي ومطلق . (١٢)

وفي المحصلة يستنتج هيدجر ان المفهوم الهيجلي للزمان ليس مفهوما عاديا فحسب ، بل انه المفهوم الاكثر تقليدية فيما كرسته الميتافيزيقا ، أي مفهوم أرسطو ، لذا نجده يلجا الي اجراء مقارنة مقتضبة بين المفهومين الهيجلي والارسطي عن الزمان فأرسطو يري ان ماهية الزمان هي "الأن" le nun وكذلك هيجل فهو يتصور الأن كنهاية Oros ، في حين يدركان كلاهما الأن كنقطة Stigme واحدة ، فأرسطو يربط بين الكرونوس والكرة ، أما هيجل فيلح على الدورة الدائرية للزمان ، وعليه يمكننا أن نلاحظ أن التصور الهيجلي مستقي في أساسياته من فيزياء أرسطو بصورة صريحة (١٣) ، ومع ما قد يساق من انتقادات حول تحليلات هيدجر على اعتبار أن أفكاره هنا تمثل كتاباته الأولى ، وهي كثيرا ما تتغير عند بعض الكتاب - بيد أن البحث الجينالوجي لفلسفة هيدجر يظهر لنا - وهذا حكم يتضمن مغامرة واضحة لأننا لا نعرف حسب ما يرى الباحث "جورج شترنر G.Steiner مثلا ما إذا كنا نعرف حقيقة كل تراث هيدجر الفلسفي - أن مفهومه للزمان بقي منسما مع منطلقاته الاولي ، وان تلونت اشكال التعبيرعنه بالوان متعددة ، ففي محاضراته التي القاها في سنة ١٩٦٢ وعنوانها " الزمان والكينونة " عاد ليدعم افكاره الاولي عن التصور أو

التمثل الارسطي للزمان حيث يقول مثلا :" تقوم جميع المفاهيم التي ظهرت لاحقا عن الزمان علي التصور الارسطي للزمان وهو التصور الذي كان الاغريق قد رسموا معالمه أرسطو ذاته (١٤) هذا دون ان نسقط من حساباتنا المحاولات الميتافيزقية الاخري التي تطرقت للمسألة ذاتها بطرق مختلفة ، ذلك ان التساؤلات الميتافيزقية حول ماهية الزمان تتمحور دائما حول الكائن : ما علاقته بكينونته ؟ ما موقعه داخل بنية الزمان ؟ ثم هل الكائن هو الوحيد في الزمان ؟ علي افتراض ان الموجود يحيل دائما الي الحاضر ، وهو يزداد حضورا ، كلما امتد به خيط الزمان وكلما كانت مدة بقائه في هذا الوجود، ان هذا التفسير الارسطي في جوهره للكائن والكينونة ، فما يحضر في الزمان هو " الان " في المفهوم الميتافيزيقي التقليدي الارسطي - الهيجلي حسب ما يري هيدجر ، هذا المفهوم يدرك الزمان ، وبمعني أشمل التاريخ - انطلاقا من الحضور - لذا كان منهج التفكيك فما بعد عند جاك دريدا هو نقد ما يسميه " ميتافيزيقا الحضور" ، وكل ما قامت به الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت وحتي هيجل أخر المعاقل التي تتمثل وتحول الكائن الاسمي الي ذات تدرك نفسها وتعيد تمثلها في المعرفة المطلقة ، وفي مرحلة متقدمة ستحول الحضور والمثول معا الي موضوع يوضع أما الذات ، بحيث يخضع في النهاية لما يسميه هو " سيطرتها التقنية " ، وحتي الديالكتيك الهيجلي نفسه سينظر الي الحضر بوصفه نفيا مطردا للابعاد الاخري، كما سيجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر ، بمعني الحاضر الماضي وفق مبدأ الديالكتيك - الحاضر نحو مستقبل لم تتجدد معالمه بعد ، لكنه سيحضر لا محالة ، حتي ان هيدجر يسمح لنفسه بالتحدث عن عجز هيجل عن أعطاء مكانة واضحة وهامة لبعدي الماضي والمستقبل اللهم الا ما تعلق بالمكانة الذاتية ، أي في الذاكرة ، أي سيكولوجية في أخر الامر (١٥)

ولنعد الي مواصلة بحث تصور هيدجر للزمان والتاريخ .اذ و مواصلة منه لاستكشاف زوايا التاريخية المختلفة وعلاقتها بالدازين يري ان مركز ثقل التاريخ لا يوجد في الماضي المعطي ، ، ولا في الحاضر أيضا ، لكنه يتمثل في التاريخ الصحيح للوجود من حيث كونه أنا يحيل الي الزمان ومنه الي المستقبل والدازاين لا يصير تاريخيا لمجرد التكرار ، أي تكرار تعاقب الاحداث التاريخية ، بل علي

العكس، انه من حيث هو زماني أو متزمن فهو تاريخي بالضرورة ، بتعبير أخر أن تاريخية ، الكائن لا تقوم علي التكرار بل تقوم في الزمانية المتخارجة التي يقوم فيها بعد المستقبل بدور اساس وفعال وذلك يجعل هذا التكرار ممكنا ، فهو تكرار لا يعني عودة الكائن الي الماضي لاستعادته أو لادخاله في شبكة جديدة من العلاقات تكون أكثر فعالية من شبكته الاولي ، وأنما يعني تحرير هذا الماضي مما علق به من أوهام وبالتالي تحرير ذاته هو ، لكن ما معني تحرير الماضي هنا ؟ أن تحرير الماضي عند هيدجر يعني استخراج الممكن الكامن داخله ، ذلك ان الماضي الذي خلفناه وراءنا لم يتحق كله ، بل جاء مستقبلا لان كل لحظة تنطوي في داخلها علي إمكانات لم تتحقق كلها ابدا ، ولا يمكن استنفاذها ابدا ، ولهذا فان الدازاين لا يتحرر الا بتحرير الماضي فمن طبعه انه ل يستطيع ان يتحرر الا في الزمان وفي التاريخ ابتداء من أمكانات موروثة ، هذا التحرر الذاتي في الزمان وفي التاريخ هو التكرار الصحيح للذات ، وهذا ما لا يمكن تلخيصه كالتالي :" خلال هذا البيان قد انتهينا الي كشف عن حقيقيتين رئيسيتن : الاولي ان لا وجود الا مع الزمان وبالزمان ، وان كل ما ليس . بمتزمن بالزمان فلا يمكن ان يعد وجودا ، وتلك هي ما نسميه بتاريخية الوجود ، والثانية أن كل ان من انات الزمان فكيف بطابع وجودي عاطفي ارادي خاص ، وليس الزمان اذن مكونا من وحدات كمية متشابهة في الكيف ، بل بالعكس ، هو مكون من وحدات منفصلة ، ولكنها ليست بل كمية ، وهاتان الحقيقتان معا هما ما نعبر عنه بقولنا : أن الوجود ذو تاريخية كيفية " (١٦)

بقي ان نشير في اطار هذه المسألة الي أن هيدجر لم يغير من مفاهيمه الاساسية حول الزمان أنة يصدر الجزء الثاني من كتابه " الكينونة والزمان " كما وعد بذلك ماعدا اضافته لبعد الاستلماس* " PORRECTION الي الابعاد الزمانية الثلاثة السابقة : الماضي ، الحاضر ، المستقبل فتصير اربعة الماضي ، الحاضر ، المستقبل ، الاستلماس بينهما ، هذا الاستلماس يتمثل في دوره في فتح الابعاد الثلاثة بعضها علي بعض ، وعلي اية حال يتبين لنا من تحليلاتنا السابقة ان فكرة الوجود عند هيدغر قد اقترنت تماما بفكرة وجود الكائن أو الانسان ، وكان تحليله للانسان في حالة زيفه ، وهو غارق في صيغ الاخرين، وفي حال أصالته او مشروعيته كما يقول

فاننا ه يعتمد علي المنهج الفينومينولوجي القائم علي وصف الظواهر القائمة كما هي معطاة لذات الي ان يستخلص الفيلسوف دلالتها المختلفة .وقد كان هدف هيدجر منذ السطور الاولي لكتاب "الكينونة والزمان " او " الوجود المطلق " وتحليلها ,وذلك من خلال دراسة الموجود الانساني ، علي ان تؤدي به هذه الدراسة فيما بعد الي بلوغ الكينونة ،ولتجسيد هذا الطموح نجده ينطلق في البداية من الانسان لكي ينتهي الي الكينونة وهذا قلب الاساس كما كانت تقوم به الفلسفات الأخري ابتداء من سقراط وارسطو حيث كانت تفهم الوجود الانساني في اطار نظرة اشمل تتعلق بالوجود ككل علي اعتبار ان الجزء أي " الوجود الانساني " ينبغي ان يرد الي الكل أي" الوجود المطلق" . لقد حاول هيدغر جعل الظاهرة الانسانية تنفتح علي دلالة وجودية شاملة ، فهو ينفي إمكانية الفصل بين الوجوديين ، اذما قيمة الكينونة ان لم تكن هي كينونة الانسان وهو يعاني اعمق تجربة لمواجهة نوازعة الاطلاقية ، في الوقت ذاته استطاعت فلسفته ان تحول الدراسة النظرية الي تعمق وتمعن في وجود حي محسوس، وعليه صار لاكثر المفاهيم تجريدا وشمولية حرارة وواقعية ، ولم تعد فكرة الوجود او الكينونة خاضعة لحسابات المنطق ، بل دخلت تجربة المعاناة لتفاصيل الوجود الانساني وتناقضاته وصيغة المختلفة الي حيز البحث التاملي، كما اصبح البرهان الوصفي الذي اعتمد علي تحليل الظواهر الموجودة بديلا للبرهان العقلي .وعلي هذا فان الفلسفة عند هيدغر ذات طموح واضح ومحدد، فهي لا تدعي انها تقدم حقائق نهائية، او انها قادرة علي اثبات يقين او دحض اخر ، انها فلسفة وصفية - مهمتها الاولي تصوير الواقع الانساني وكشف خباياه دلالاته ، هذه الدلالات ليست حقائق كما يعتقد ، ولكن هي كشوف شخصية متروكة لتجربة كل موجود انساني علي حده، فهيدغر لا يقدم تعاريف ولا يملك احكاما وكل ما يفعله هو ان يلقي بيد كل موجود انساني مفتاح تجربته الخاصة وعليه ان يتصرف فيما بعد وفق ما يعتقد انه عامل اثراء وتعميق لتلك التجربة

الهوامش

(١) مارتن هيدجر : الميتافيزيقا ؟ ترجمة محمود رجب ، تقديم د. عبد الرحمن بدوي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ،١٩٧٢ ،ص ١٠٢-١٠٨.

(٢) المرجع نفسه : ص ١١٧

(٣)MARTIN HEIDEGGER : ETRE ET TEMPS . AROOLIT DE L'ALLE MOND PAR FRONCIS VEZIN . D'APRES LES TRAVAUX DE r. Bouchem at A.de waelhens . editions collimart , paris . 1986 . deuxieme se ction , quotrieme chapitre . pp. 395 – 339.

(٤)MARTIN HEIDEGGER : ibid , p.p 472 – 477.

(٥) د. عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي . دار الثقافة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٣ ص ٢٤١

(٦)MARTIN HEIDEGGER : etre et tenps . p.p 369 – 399 .

(٧)frou crise : HEIDEGGER et le quecatim du tewps , editirs p.u.f 1 edities . paris 1990. p.p 12-37

(٨)MARTIN HEIDEGGER : etre et temps . p. 463

(٩)MARTIN HEIDEGGER : ibid . p. 463.

(١٠)MARTIN HEIDEGGER : ibid , p.p 442 – 444

(١١)MARTIN HEIDEGGER : ibid . p.444

(١٢)jacques derrida : ousia et comme . iu "marges de le philosophie" editises de minit . paris . 1912 . p.39.

(١٣)MARTIN HEIDEGGER : etre et tewpc . p.p 496-500

(١٤)Martin Heidegger : qu offelle – t – on penser ? tradint de l'allemand par alyos Becker et Gerord Gorsnel P.U.F Paris . 1954 . PP 74-75

(١٥)Henri Birsull : Heidegger et l'experience de la pensee, Paris . 1978 . P . 533.

(١٦) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ص ٢٦

• تعبير استعارة هيدغر من الطقوس الدينية المسيحية ، حيث يقوم القس بتقديم قربان بلمسة الناس

مفهوم الزمان عند هيدجر

الزمان بوصفه تزمُّن الزمانية*

جمال محمد أحمد سليمان **

انتهى هيدجر إلى أن الدين والعلوم والفلسفة قد عجزت جميعها عن الإحاطة بماهية الزمان ذاته، ومن ثم كان عليه هو أن يقوم بهذه المهمة.لقد اعتبر هيدجر الزمان متناهيا؛ إذ يقول: "إن الزمان أصلا متناهٍ". [1] وبما أن الزمان كذلك فإن الموجود الذي يمكنه أن يكشف عن تناهي الزمان هو ذاته الموجود الذي يكشف وجوده عن الوجود، أي الموجود الإنساني.

وبناءً على ذلك فقد فهم هيدجر الزمان "بوصفه الوجود الذي يمكن أن يوجد في كلية الموجود الإنساني"[2] ؛ فالزمان الممكن من وجهة نظر هيدجر هو الزمان الزماني Zeitlich، أو هو تزمن الزمانية؛ لأن "الزمان أصلا هو تزمن من الزمانية"[3]، وهذا التزمن الذي يكون للزمان في الزمانية "لا يأتي من توالي التخارجات الزمانية لكنه يتحقق في أصالته الداخلية" [4] ، وتزمن الزمانية هذا هو الذي يحقق وجود الموجود في العالم؛ فـ " بقدر ما يتزمن الموجود الإنساني نفسه يكون في العالم". [5] ، فماذا عساها تكون هذه الزمانية، وعلى

*يمثل هذا البحث فصلا من رسالة ماجستير في الفلسفة نوقشت في آداب القاهرة أبريل ٢٠٠٢ بأشراف كل من د. ميتران و د. أحمد عبد الحليم عطية .

** باحث في الفلسفة جمهورية مصر العربية

[1] Heidegger.. M.. Sein und Zeit, Op. Cit. P. 331.

[2] Heidegger. M.. Prolegomena zur geschihte des zeitbegriffs, Gesamtausgabe, band 20. P. 441.

[3] Heidegger. M. Op. Cit, P. 331.

[4] دستوار، فرانسواز: هيدجر والسؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: ١٩٩٣،ص٨٣.

[5] Heidegger.. M.. Sein und Zeit, Op. Cit, P. 365.

أى نحو نتزمن؟

قبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نتذكر أن هيدجر قد قسم كتابه (الوجود والزمان) إلى قسمين: تناول فى القسم الأول تحليل حالات الموجود الإنساني الثلاث؛ الوقائعية والتواجدية والسقوط، ويشكل الهم وحدة أولية لهذه الحالات الثلاث.

لكن بما أن غاية بحث حالات الموجود الإنساني هى الكشف عن الوجود القار فى وجود هذا الموجود "فإذا كان ينبغي لتأويل وجود الموجود الإنساني بوصفه أساسا لتعميق السؤال الأنطولوجي الأساسي (أى السؤال عن الوجود) أن يصبح أصيلا، فيجب عليه قبل ذلك أن يحضر وجود الموجود الإنساني فى خصوصيته الممكنة وفى كلية مكونه الأساسي للنور"؛ فإن هذه الغاية لا يمكن القيام بها على الوجه الأكمل إلا من خلال الكشف عن زمانية الموجود الإنساني، وكان هذا هو موضوع القسم الثاني من كتاب (الوجود والزمان). هذه الزمانية "التى ينبغى أن تؤكد فى كل البنيات الماهوية للحالات الأساسية للموجود الإنساني".[1]

وإذا ما حاولنا الكشف عن الزمانية داخل حالات الموجود الإنساني فسنكتشف أن هذه الزمانية لا يقتصر دورها فقط على أنها تجعل حالات وجود هذا الموجود وحدة واحدة، أو تكشف عن خصوصيته الشديدة، بل إنها أيضا تبدو كأفق يمكننا أن نطل منه على وجود هذا الموجود؛ "فالزمانية ... تملك شيئا ما مثل الأفق".[2] وإلى الزمانية أيضا تعزى "الإمكانية الأساسية للتواجد الأصيل وغير الأصيل"[3]، وهى أخيرا تكشف عن أن حياة الموجود الإنساني تمتد بين حدى الميلاد والموت، أى أنها بمثابة الأساس الماهوى لتاريخية الموجود الإنساني.

وإذا أردنا أن نعرف ماهية هذه الزمانية فإن علينا أولا أن نتخلى عن الفهم التقليدى

(1) Ibid.. P. 332.

(2) Ibid.. P. 365.

(3) Ibid.. P. 328.

للزمان، والذى يتصور أن الزمان ما هو إلا توالٍ محض للآنات دون بداية أو نهاية (إنه) يسطّح Nivellicrt الخاصية التجاذبية للزمانية الأصيلة".

كما ينبغي علينا أيضا أن " نستبعد كل المعانى التى يحتشد بها مفهوم الزمان المبتذل عن المستقبل والماضى Vergangenheit [*] والحاضر "[1] لأنها فى حقيقة الأمر تتأسس على التفرقة الميتافيزيقية بين الذاتى والموضوعى، وكم تغلغلت هذه الثنائية حتى أحالت الزمان إلى سيف ماضٍ حين تصورته على أنه عبارة عن توالٍ من الآنات المتعاقبة فى اتجاه واحد.

فإذا ما استبعدنا كل ذلك فستتبدى لنا الزمانية ذاتها، والتى ماهى إلا تزمن ماكان والحاضر والمستقبل، وخاصيتها التى تميزها عن التصور الشائع للزمان هى أن الزمانية ماهوية تجاذبية Ektatisch ؛ فهو يسمى الظواهر التى تصف المستقبل وما كان والحاضر تجاذبية الزمانية"، أى أنها تجذب ما كان والحاضر والمستقبل فى وحدة واحدة. ومن ثم لا يكون هناك ماضٍ منقضٍ ومستقبل غائب وحاضر مستغرق فيه بوصفه الزمان الكائن على الأصالة وما عداه لا وجود له، إما لأنه لم يعد موجودا (الماضى)، أو لأنه لم يأت بعد (المستقبل) لكن "وحدة التخطيطات الأفقية للمستقبل وما كان والحاضر تتأسس فى الوحدة التجاذبية للزمانية"فكيف تتم هذه التجاذبية ؟ ومن أى طرف تبدأ؟

يقول جونتر فيجل :" إن التجاذب يعني - بما أنه تجاذب شيئين - القدرة على ترك شيء ما ، أو تجاوز شيء ما ، وهذا يعني فيما يتعلق بظواهر الزمان أن كلا منهما يكون فقط عندما يكون خارج ذاته ، وبحيث يلتف مع الظواهر الأخرى ، ولا يكون بدون هذه الظواهر

(*) يرفض هيدجر استخدام كلمة الماضى Vergangenheit أو كلمة المنقضى Vorbei ليعبر بهما عما كان؛ فهو يقول: إن الموجود الإنسانى بوصفه متعلقاً بالحاضر يقول : إن الماضى Vergangenheit هو المنقضي Vorbei إنه ما لا يحضر ثانية. انظر: Heidegger. M.. Der begriff der zeit. Op. Cit. P.19.

(1) Heidegger. M.. Sein und Zeit. Op. Cit. P. 326.

الأخرى".[٣] ويرى هيدجر أن نقطة البدء في الزمانية هي الحاضر؛ فالزمانية " تزمن نفسها أصلا من المستقبل"[٤]؛ فالمستقبل هو ما له الصدارة في مفهوم الزمانية وليس الحاضر كما كان الحال فى التصور التلقيدي لفهم الزمان. ومن المستقبل "ينبثق كل ما ينبثق، ليس بوصفه الأفق الملقي هناك،والذى منه تتدحرج الآنات آنا تلو الآخر .ولكن الـ "ماكان" Die gewesenheit ينبثق من المستقبل بطريقة أكيدة".[٥] وفى انبثاقه من المستقبل يزمن نفسه معه، إنه يتواجد بشكل ما فى المستقبل وبقدر ما يحمل من عمق الأصالة؛ يمكنه أن يقيم في الحاضر ليس باعتباره اللحظة المضيئة الوحيدة،وإنما من حيث قدرته على التعاصر مع الحاضر والامتداد إلى المستقبل من حيث إن استشراف المستقبل يتم على أساس من الماضي والحاضر.

وينبثق الحاضر هو الآخر من المستقبل شأنه شأن "ماكان"، وذلك حين يستشرف المستقبل، ولا يبقي فى انتظار ما لا يجيء أبدا ولو انتظر الدهر كله، بل إن الحاضر ينبثق كذلك من الـ "ماكان" بما أنه ما هو إلا استشرافه الذى تحقق فأصبح حاضرا "ومثلما ينبثق الحاضر فى وحدة تزمن الزمانية من المستقبل وما كان كذلك فإن الحاضر يزمن نفسه بأصالة مماثلة مع أفق المستقبل وما كان".[٦]

وحين يتزمن ماكان والحاضر والمستقبل، أى حينما يصبح ماكان واقفا فى الحاضر وقادرا على الوقوف فى المستقبل؛ وحينما يصبح الحاضر واعيا بماضيه ومبونا اياه المكان اللائق في ذاكرته، وعندما لا يغدو المستقبل هو ذلك الذى لم يأت بعد، وإنما هو مانلتقي به في التصميم المستبق الذي يتبدى في المشروع؛ حينئذ تتحقق الوحدة الأصيلة للزمانية التى ليست مجرد تجميع صورى لا علاقة بين أجزائه سوى على مستوى الفكر؛ لأن "الزمانية لا

[٣]Figal. Günter. Heidegger zur einführung. Junis Verlag . Hamburg.1992. P.87.

[٤]Heidegger.M.. Sein und Zeit.Op.Cit.P.331.

[٥]Ibid.. P. 326.

[٦]Ibid.. P. 365.

تجمع نفسها من المستقبل وماكان والحاضر فى مجرى الزمان Mitzeit"[٢]، وإنما هى تلاحم أصيل ماهيته الانبثاق والتزمن مع بعضها البعض.

وإذا كانت الزمانية تزمن نفسها من المستقبل فإن الزمانية " لا تزمن نفسها باستمرار من المستقبل الأصيل. وعدم الاستمرارية لا يعنى أن الزمانية يعوزها المستقبل فى بعض الأحيان، ولكن التزمن هو الذى يمكن أن يتحور "[٣]، أى أن الزمانية ذاتها لا تتحور، وإنما هى أفق هذا التزمن، وإن كان من الصحيح كذلك أنها "تزمن نفسها بطرق ممكنة".[٤] فهى إذن تتزمن عبر الإمكان الذى يتميز بالثراء الذى لا ينضب، ولكنها فى نفس الوقت لا تتحور لأن "الزمانية بشكل عام ليست موجودا"[٥] ما بين الموجودات التى تخضع للتغير والتحور.

غير أن الزمانية بما هي تزمن الزمان المتناهي متخارجة فهي متناهية ؛ لأن الزمانية المتخارجة بالرغم من أنها تكوّن الزمان الأصيل فهي ليست إلا زمانية متناهية.[٦] والزمانية من حيث هى التخارج الأصيل فى ذاته ولأجل ذاته Das ursprunglich Außber sich an und für-sich-selbst"[٧] ، وهى أخيرا إطار ما يوحد ظواهر الزمان الثلاث "وهذا الشكل Der gestalt بوصفه ظاهرة موحدة للحاضر وماكان والمستقبل نسميه الزمانية".[٨]

ويعتبر هيدجر أن هذه الإمكانيات المتعددة التى يعزوها إلى الزمانية هى التى "تجعل من الممكن تعدد حالات وجود الموجود الإنساني".[٩] لكنها فى نفس الوقت هى التى تؤلف الوحدة الأصيلة للوقائعية والسقوط والتواجد وتجعلها ممكنة؛ لأنها المعنى الأنطولوجي للهم

---

[٢] Ibid.. P. 328.

[٣] Ibid.. P. 336.

[٤] Ibid.. Loc. Cit.

[٥] Ibid.. Loc. Cit.

[٦] داستور،فرانسواز: المرجع السابق ، ص ٨٢.

[٧] Heidegger. M.. Sein und Zeit. Op. Cit P. 329.

[٨] Ibid.. P. 326.

[٩] Ibid.. Loc. Cit.

الذى يعد المؤلف الأولى لوحدة حالات الموجود الإنساني، ومن ثم فإن "الوحدة الأصلية لبنية الهم تقع في الزمانية"[٢].

وبناء على ذلك تكون الزمانية هى الأصل الحقيقي الذى تقوم عليه كل حالات الموجود الإنساني؛ " فما هو سابق لنفسه Das sich-vorweg يتأسس فى المستقبل، وما هو بالفعل schon وجود (فى) ... يتبدى فى "ما كان"، والوجود (عند) ... يصبح ممكنا فى الحاضر ".[٣]

بيد أننا لا يجب أن نفهم (قبل vor) الواردة فى كلمة سبق Vorweg، وكلمة بالفعل schon على نحو ما تفهم بالمعنى الدارج لفهم الزمان؛ لأن " قبل لا تعنى السابق Das Vorher بمعنى أنه آن ليس بعد Noch- Nicht – Jetzt. وبالمثل فإن المتأخر لا يعنى ما هو "بالفعل" ما لم يعد آنا، لكنه يعنى متقدما. وإذا كانت تعبيرات "متقدم" و"بالفعل" لها هذا المعنى الزمانى Zeithafte، والذى يمكنها أيضا أن تملكه، عندئذ يمكن أن نقول عن زمانية الهم كما لو كانت شيئا ما، والذى هو متقدم ومتأخر، ليس بعد، ولم يعد".[٤]

وتتعمق آفاق الزمانية فى الموجود الإنساني بحيث تبدو أفقا له فى كل منحى من مناحي وجوده؛ "فأفق الزمانية الكلية يحدد ما عليه Woraufhin ينفتح الموجود المتواجد الوقائعي. ومع الوجود - هناك Da-sein الوقائعي تكون قدرة وجود فى كل تشريع فى أفق المستقبل، وفى أفق الـ "ما كان" ينفتح الوجود بالفعل، وفى أفق الحاضر يتكشف الاهتمام".[٥]

ومن ثم تتعاصر الوحدة التجاذبية للزمانية مع وحدة حالات الموجود الإنساني؛ بحيث يتعذر الفصل بينهما، لأن حقيقة الزمانية هى الموجود الإنساني؛ فالموجود الإنساني "ليس

[٢] Ibid., P. 327.

[٣] Ibid., Loc. Cit.

[٤] Ibid., Loc. Cit.

[٥] Ibid., P. 365.

هو الزمان ولكنه الزمانية".[٢]

لكن إذا كان هذا النحو الذى تؤلف به الزمانية كلية حالات الموجود الإنساني، فعلى أى نحو تؤلف الزمانية الكلية الخاصة للموجود الإنساني وأصالته وتاريخه؟ لكى يتسنى لنا الإجابة عن هذا السؤال ينبغي علينا أن نتناول وجود الموجود الإنساني بوصفه وجودا للموت، والزمانية الأصيلة وغير الأصيلة، والزمانية التاريخية.

أ – الموجود الإنساني بوصفه وجودا للموت Sein zum tode:

إن موت الموجود الإنساني هو الإمكانية القصوى التى تستحيل معها كل إمكانية أخرى. ومن ثم فإن الموت يكشف عن كلية هذا الموجود بوصفه كلا. لكن الكلية التى يفصح عنها الموت هى الكلية المفقودة التى لم تعد قدرة وجود "إن الوصول إلى كلية الموجود الإنساني فى الموت هو فى نفس الوقت فقد للوجود هناك ".[٣] لكن هذا الفقد "الذى يفض به الموت إمكانيات الموجود الإنساني هو الذى يجعل من الممكن الإحاطة الأنطولوجية بكلية الموجود"[٤] فعلى أى نحو تكون هذه الكلية التى يكشف عنها الموت بالنسبة للموجود الإنساني؟

إن الموت يكشف عن كلية الموجود الإنساني بوصفه" وجودا لم يعد، أى لم يعد بعد – فى العالم ".لكن هذا لا يعنى بأى حال من الأحوال أن الموت يعنى الخروج من العالم، بل يعنى فقد الوجود – فى – العالم؛ فطالما ظل الموجود الإنساني وجودا فى العالم فإنه يظل منفتحا على إمكانيات الوجود الثري، والتى يحققها بقدر ما يستبق ويشرع لوجوده، ولا يتوقف تشريعه لنفسه واستباقه للمصمم إلا بموته الذى فيه وحده تتبدى كلية الموجود بما هو فقد. لكن الفقد بما أنه فقد لما كان يظل أيضا على علاقة ما بالموجود من حيث إنه الوجود الذى فقد.

---

[٢] Heidegger. M..Der begriff der Zeit. Op. Cit. P. 20.

[٣] Heidegger.. M.. Sein und Zeit. Op. Cit. P. 237.

[٤] Ibid.. Loc. Cit.

إننا يمكن أن نجد في موت الآخرين معرفة أولية للموت من حيث إن الموجود الإنساني الميت يملك نفس نمط وجود الموجود لكننا " لا نتعرف على موت Das streben الآخرين بالمعنى الحقيقي، بل إننا على أقصى تقدير نكون بالقرب منهم dabei"(١)؛ لأن معاناة الميت موته ليست بأي شكل من الأشكال شبيهة بمعاناة أهله الذين يعانون فقد وجوده، فشتان بين أن تعاني الموت وأن يموت لك أحد؛ لأن الموت هو دائما الإمكانية "بالغة الخصوصية من حيث إنه يخصني أنا"، وهو إمكانية لا يملك موجود كائنا ما كان أن يفضها عني. صحيح أن بإمكان المرء أن يجود بنفسه فداء للآخرين أو دفاعا عن الوطن، غير أن هذا يعني دائما أن يضحي بنفسه من أجل الآخرين، لكن "لاأحد يمكنه أن يدرأ الموت عن الآخرين"(٢)، وذلك لسبب بسيط هو أن الموت إمكانية تقبع في Streben abnehmmen الموجود الإنساني نفسه وليست شيئا يأتيه من الخارج هذا يعني أن الموت "تكويني بالنسبة لوجود الموجود الإنساني"(٤)، بمعنى أن الوجود الإنساني لا يلتقي بالموت في نهاية حياته، وإنما هو يموت في كل لحظة تسقط من لحظات حياته، إنه على وجه الدقة "يحيا موتا"، والموت هو الذي يكون وجوده، بل هو حبل الوجود؛ إن "الموت صرخة اللا شيء ... وبما أنه صرخة اللاشيء فهو حبل الوجود".(٥) فبأي معنى يكون الموت حبل الوجود؟ هل هو ما يثبت الوجود ويجعله راسيا أم يكون الحبل تعبيرا مجازيا عن الإمكانية التي لا تنفض؟ على أية حال يظل الموت إمكانية فريدة لا تخص إلا الموجود الإنساني، أما الكائنات الأخرى فإنها تنفق Verenden.

لكن حياة التوسط التي يحياها الناس تلغي كل خصوصية للموت "إن الناس يقولون إن الموت آت يقينا، لكنه لم يأت بعد". ومن ثم فهم يمارسون الهروب من مواجهة الموت، وينظرون إليه على أنه حدث ملقى في نهاية حياة الموجود الإنساني. وكي يمارسوا الخداع

(١) Ibid., P. 239.

(٢) Heidegger, M., Sein, Op. Cit, P. 240.

(٤) Heidegger, M., Prolegomena, Op. Cit, P. 435.

(٥) Heidegger, M., Das Ding, inhalt in Vortrage und aufsatze, Günther Neske Verlag, phüllingen, 1954, P.177.

على أنفسهم وعلى بعضهم البعض ينظرون إلى الموت على أنه حادث يصيب الآخرين. وعلى أفضل حال يتصورون أنه قدر محدد ينتظرنا في نهاية الطريق، ولكنهم في الغالب الأعم يعتبرونها حادثا مجهولا وهم بذلك دون أن يشعروا ينفون الطابع الزماني للموجود الإنساني الذى يكشف عن الموت بجلاء سواء من حيث أنه يكشف عن كونه إمكانية لا يمكن فيه التبديل، ومن ثم يتميز بالخصوصية الشديدة أو من حيث إن كل موجود له زمانه الذى يجيء فيه ويذهب بقدر ما يسمح له الزمان بالإقامة فيه. وإذا كان بسكال يقول في إحدى عباراته: "إن الناس حين عجزوا عن أن يعالجوا الموت والبؤس والجيل قرروا لكى يعيشوا سعداء ألا يفكروا فيهم على الإطلاق". فهل حقا يكون المرء سعيدا بنسيان الموت؟ وهل يشكل هذا نمط الوجود الأصيل ؟ أم أنه وجود غير أصيل؟ وهل بإمكان الزمانية أن تكشف عن الأصالة وعدم الأصالة؟ يستدعى هذا بالضرورة معرفة الزمانية الأصيلة.

ب – تزمن الزمانية الأصيل وغير الأصيل:

تتحدد الأصالة وعدم الأصالة عند هيدجر على أساس من المستقبل. والمستقبل يتزمن على نحو أصيل بوصفه استباقا "والاستباق في إمكانيته القصوى والأكثر خصوصية هو العودة Zurückkommen الواعية إلى ماكان Gewesen الأكثر خصوصية، والموجود الإنساني يمكنه أن يكون (ماكان) أصيلا بقدر ما يكون مستقبليا Zukünftig".[1] أى أن الاستباق، أو على نحو أدق التصميم المستبق vorlaufende entschlossenheit يفتح الموجود الإنساني على وجوده، وهذا الانفتاح على الوجود الملقى هناك لا يكون انفتاحا أصيلا إلا حين ينفتح على الماضي، ولا يعنى هذا الاستغراق في الماضي بقدر ما يعنى الكشف عن الإمكانيات المضيئة للماضي، والتى لا شك أنه يحملها. ويعنى أيضا – وكما سبق القول – أن الخطوة للوراء ضرورية لكى نتطلع للأمام ونستشرف المستقبل. فماذا عن المستقبل غير الأصيل؟

إن المستقبل غير الأصيل لا يستبق، ومن ثم لا ينفتح على إمكانيته المستقبلية ولا التى

[1] Heidegger. M.. Sein. Op. Cit, P. 326.

كانت "إن المستقبل غير الأصيل له خاصية التوقع Gewärtigen".[٢] والتوقع لا يملك أفقا للرؤية، وإنما هو دائما يتوقع. وحين يضع الموجود الإنساني نفسه رهن التوقع يجعل وجوده تحت رحمة ما يسوقه التوقع، ولا يكون بإمكانه درء ما يجيء به المتوقع منه من تهديد؛ فنحن مثلا نتوقع أن يسود طقس بارد ممطر غدا دون أن يكون بإمكاننا أن نحول دون برودة الجو أو المطر، ، لكن التوقع ليس هو الحالة الوحيدة للمستقبل غير الأصيل. بل إنه يحوى فى جعبته أشكالا أخرى ومنها الترقب Erwarten "إن الترقب هو حالة لها أساس قوى فى التوقع للمستقبل"[٣]، وإن كانت أصالته تتضمن درجة أقل من التوقع؛ لأن الموجود الإنساني فى حالة الترقب يمارس نوعا ما من الاهتمام بالموضوع أو الموجود الذى يراقبه.

أما الـ "ماكان" الأصلي فهو عند هيدجر التكرار Wiederholung"، هو العود الأبدى لنفس الشيء، أى استعادة الوقوف في المنفتح، أى الانفتاح على الوجود.

أما الـ "ماكان" غير الأصيل فهو النسيانVergessenheit. والنسيان بوصفه "ما كان" غير أصيل يتعلق بالوجود الأصيل الملقي، أى أنه إمكانية موجودة في وجود الموجود ولها أصالتها الوجودية كمكون سلبي. إن "النسيان ليس لا شيء ولا هو خطأ التذكر ، وإنما هو حالة تجاذبية إيجابية خاصة بـ (ما كان)"[٤]، بمعنى أن الموجود الإنساني يظل مرتبطا بالماضى حتى حين ينساه، إنه قدره الذى يصاحبه أينما اتجه، والذى لا يمكنه أبدا أن يهرب منه، بل يجده وراءه أينما ذهب.

ويعبر هيدجر عن الحاضر الأصيل باللحظة Augenblick؛ فكيف تكون اللحظة تعبيرا عن الحاضر الأصيل؟ أليست اللحظة تمت بنسب أصيل للملاحظة التى قد ينظر إليها على أنها فعل سلبي غير أصيل ؟ بطبيعة الحال ليس الأمر كذلك، لأن هذا يعود إلى لغتنا العربية فحسب، أما كلمة اللحظة فى اللغة الألمانية فهى مكونة من مقطعين؛ Augen وتعنى عين، blick وتعنى نظر ، فهم، بصر. وإن كان هيدجر يقدم لها تعريفا من خلال التواجد

[٢] Ibid., P. 337.

[٣] Ibid., Loc. Cit.

[٤] Ibid., Loc. Cit.

فيقول: "إن التواجد اللحظى يزمن نفسه بوصفه امتدادا Erstrcktheit قدريا كليا بالمعنى الأصلى، أى ديمومة مطلقة لنفسه".(١) فكأن اللحظة إذن هى بمثابة مداومة تلقى ما يلمح لنا عن نفسه بوصفه القدر الذى يملك وجودنا، إنه الوجود.

أما الحاضر غير الأصيل فهو الآن. ولا يفوت هيدجر أن يؤكد على أن التوقع والنسيان والترقب بل والسقوط هى جميعا مكونات أساسية لوجود الموجود الإنساني، بمعنى أنه إمكانية يمكن أن يكونها. وهى بالطبع إمكانية أصيلة من حيث ان لها وجودا، ولكنها غير أصيلة من حيث إنها مكون سلبى يمثل الحالة التى يكون فيها وجود الموجود الإنساني غير أصيل.

وإذا كان هذا شأن الأصالة وعدم الأصالة فماذا عن التاريخية والزمانية؟

الزمانية والتاريخية Geschichtlichkeit ،Zeitlichkeit und:

تمتد حياة الموجود الإنسان بين نهايتين الميلاد، الموت. والموجود الإنساني بما هو موجود زمانى متناه يحقق تاريخيته بين هاتين النهايتين؛ فالوجود الأصيل للموت الذى يكشف عن الزمانية والتناهى هو الأساس المتحجب لتاريخية الموجود الإنساني. فعلى أى نحو تتشكل تاريخية الموجود الإنساني؟ هل حياة هذا الموجود عبارة عن حشد للوقائع والأحداث التى تملأ ما بين النهايتين؟يقول هيدجر: "الموجود الإنساني لا يتواجد بوصفه مجموع الحقائق الواقعية الراهنة التى تقع بعد بعضها البعض، أو الحوادث Eilcbnissen المختفية" (٢)، وإنما تتشكل حياة الإنسان بوصفها هما " وبوصفه هما فإن الموجود الإنساني يكون هذه الـ بين والتى تمتد Erstreckt من الميلاد إلى الموت بيد أن الأساس الممكن للهم يجد وحدته فى الزمانية، ومن ثم فإن حركة الموجود الممتدة بين الميلاد والموت يجب أن توضح فى أفق الحالة الزمانية لهذا الموجود.

ومن ناحية أخرى فإن الموجود الإنساني هو موجود وقائعي Facktisch، ومن ثم فإن

(١)Ibid., P 410.

(٢)Ibid., P. 274.

تاريخيته لا يمكن أن تحددها الوقائع المادية أو حتى الثقافة ومظاهر التقدم، أو عبر ما يحققه من إنجازات في فروع العلم المختلفة؛ لأن الربط بين تاريخ هذا الموجود ومثل هذه الوقائع والحوادث يقوم على أساس من فهم علاقة الذات / الموضوع، تلك الثنائية المتغلغلة في كل شيء حتى التاريخ ولا يمكن بأي حال تصور التاريخ على هذا النحو فإذا جاز لنا أن نصف الوقائع الماضية بأنها تاريخية فإننا نتعرف لماذا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجب أن تحدد التاريخ والواقع أن هذا ما نفعله أيضا. فالصحف لا يفوتها أن تعلن مقدما أن هذا الحدث حدث تاريخي".[1] لكن هذا لا يعني أن نستبعد هذه الحوادث والوقائع من تاريخ الموجود الإنساني، بل يجب "النظر إلى وقائع التاريخ على أنها وقائع للوجود في العالم".[2]

وفقا لهذا الفهم وحده يمكننا أن نقول: "إن تاريخية الموجود الإنساني هي تاريخية ماهوية للعالم، والتي تنتمي للتزمن على أساس الزمانية الأفقية المتجاذبة ".[3] ولما كانت الزمانية الأصيلة تزمن نفسها أصلا من المستقبل فكذلك الحال بالنسبة للتاريخية، فالتاريخية الأصيلة ما هي إلا الوقائع التي وقعت نتيجة للتصميم المستبق، وبهذا المعنى وحده تكون التاريخية أصيلة؛ إذ يرى هيدجر أن ما قدمناه حتى الآن في الوقائع الملقاة في التصميم المستبق يسمى التاريخية الأصيلة للموجود الإنساني.[4]

وغني عن القول أن التاريخية التي يريد هيدجر أن يؤسسها هنا تاريخية فردية، وكل الأحداث والوقائع التي تحدث إنما تكتسب قيمتها التاريخية فقط بوصفها وقائع للموجود وليس بوصفها تاريخية في ذاتها، أي أنها تكتسب تاريخيتها من الموجود. ويحاول هيدجر الربط بين التاريخ والمصير Schiksal . والمصير عند هيدجر لا يفهم إلا انطلاقا من الانفتاح؛ إذ يقول " إن المصيرية Schiksalhaft في انفتاحها التقليدي التواجدي تفتح الموجود الإنساني بوصفه

---

[1] جوليفيه، رجيس: المذاهب، المرجع السابق، ص ١١٦.

[2] Heidegger. M., Sein . Op. cit. P.274.

[3] Ibid., Loc. Cit.

[4] Ibid., P.386.

وجودا للعالم على ما يقابلنا فى الأحوال السعيدة وقسوة المصادفة" [1]؛ فالموجود الإنساني وإن كان يشكل تاريخه بانفتاحه على الوجود وباستباقه لذاته فى التصميم المستبق لابد أن يكون أيضا عرضة لما يجابيه في المصير؛ ربما لأن التاريخ والمصير ينتميان إلى أصل واحد من حيث اللغة؛ فالتاريخ Geschichte والمصير Schiksal من وجهة نظر هيدجر يعودان إلى الفعل Geschehen.

وعلى أية حال، إذا كانت الزمانية قد أوضحت لنا - بغض النظر عن اختلافنا مع هيدجر أو اتفاقنا معه - الأنحاء التى يكون بها الموجود كليا وله خصوصيته الشديدة ومصيره الذى يجعله عرضة للانفتاح بين حدى الميلاد والموت؛ فقد آن الأوان لنرى كيف يكون الزمان عند هيدجر أفقا للوجود.

الزمان بوصفه أفقا للحضور Anwesen:

إذا كان هيدجر قد رفض استخدام كلمة الماضى Vergangenheit التى يعود أصلها إلى الفعل vergehen بمعنى ينقضى أو يزول، وفضل استخدام التصريف الثالث من الفعل Sein يكون أو يوجد Gewesen الذى يعنى "ماكان" ليحتفظ بمعنى الوجود أو الكينونة حتى فى الماضى، وقام بتقسيم كلمة الحاضر Gegen-wart على هذا النحو ليعبر عن أصلها الذى تعود إليه، فالمقطع الأول من الكلمة يعنى نحو أو تجاه، بينما المقطع الثاني من الكلمة يعنى حفظ أو صيانة أو حراسة، وكأن الحاضر صيانة أو حراسة أو حفظ ظاهرتى الزمانية الأخريين أى ماكان والمستقبل. كما قام بتقسيم كلمة المستقبل إلى Zu-kunft أى ما يقبل إلى؛ فقد كان هيدجر يسعى من وراء ذلك فى حقيقة الأمر إلى التقاط حدس لم يكن قد تكشف بعد بشكل كامل.

وإذا كان هيدجر قد قدم تأويلا للموجود الإنساني فى الزمانية فقد كان عليه أن يقدم تأويلا للنحو الذى به يكون الزمان أفقا للوجود. وفى محاضرته "الزمان والوجود"- التى تعيد إلى أذهاننا عنوان الفصل الثالث من القسم الأول من كتاب (الوجود والزمان) قدم هيدجر

[1] Ibid., P. 384

تناولا لمشكلة الزمان وعلاقته بالوجود.

فعلى أى نحو تكون العلاقة بين الزمان والوجود؟ ومن أين تكون نقطة البدء لتناول هذه العلاقة القديمة الأصيلة فى نفس الوقت؟

يقول هيدجر: "إننا نسمى الزمان عندما نقول إن كل شيء له زمانه، هذا يعنى أن كل ما يوجد بالفعل وكل موجود يأتى ويذهب فى الزمان المناسب"(١)؛ و"ما يكون فى الزمان ويعرض نفسه ويتحدد من خلال الزمان نسميه زمانيا zeitlich"(٢)، وهو ما يزول وينقضي بوصفه شيئا. ؟ لكن ماذا عن الزمان ذاته؟ هل ينقضي مع الشيء الذى يزول؟ أم أن الزمان لا يتبدل ولا يتغير؟

إن اللغة عموما لا تحدد بدقة ما إذا كان الزمان نفسه يمضى أم أن الموجود هو الذى يزول والزمان باق.

والواقع أن "الزمان الأصيل Eigentlich هو ماهويا خارج نفسه ... إنه وجود خارج ذاته ولذاته"(٣) ، لكن كونه خارج ذاته لا يعنى بأى حال من الأحوال أنه شيء ما، وإنما هو وجود خارج ذاته خالص وبسيط. إن الزمان " أمر ما Sache ربما يكون موضوعا للتفكير، ... لكنه ليس شيئا زمانيا"(٤) ؛ إذ ليس بمقدورنا أبدا أن نقول إن الزمان موجود؛ لأنه لا يتعين ولا يتشخص، ونحن على أقصى تقدير نقول "هناك Es gibt زمان"(٥) ؛ فعلى أى نحو يكون الزمان المفهوم انطلاقا من العطاء ؟ وكيف يعطى ؟ ومن الذى يعطيه؟ وعلى أى نحو يعطيه؟

إن ما يعطى فى هناك Es gibt هو الزمان نفسه فى خصوصيته، لكنه لا يعطى

(١) Heidegger. M., Zeit und Sein, Op. Cit. P.2.

(٢) Ibid., P.3.

(٣) Heidegger. M., Les Problémes fondaméntaux, Op. Cit. P. 321

(٤) Heidegger. M., Zeit und Sein. Op. Cit. P.4

(٥) Ibid., P. 5

بوصفه شيئا، وإنما بوصفه هبة، فمن الذى يهب الزمان بوصفه هبة ؟ إن ما يهب الزمان بوصفه هبة هو الضمير "هو " Es فى قولنا هناك زمان. وعلينا إذا أردنا أن نعرف الزمان فى خصوصيته sein eigen أن نفهم الإعطاء das beben فى هذا الـ هو Es. لكن علينا فى الوقت ذاته أن نتعجل الإجابة، فما حقيقة الضمير هو Es الذى يهب الزمان؟ إنه يعبر عن ذلك الحضور الذى لا يغيب أبدا ولا يحضر مطلقا، والذى يبقي الزمان نفسه هبة له. ولكى يتضح هذا – علينا أن نبدأ من أمورنا الحياتية ولغتنا المستخدمة والتى تكشف عن إمكاناتها الثرية كلما اقتربنا منها بفهم؛ إننا نقول: "أقيم الحفل فى حضور in Anwesenheit جمع غفير من الضيوف".(١) ويمكننا أن نقول هذه العبارة بطريقة أخرى فنقول: " أقيم الحفل فى وجود imbeisein ... جمع غفير من الضيوف؛ فما الذى يمكن أن يعن لنا من هذا القول عن الزمان؟

إن الحديث عن الحضور بطبيعة الحال يستدعى الحديث عن الحاضر Gegenwart، فما إن يذكر الحاضر إلا أخذنا نفكر فيه انطلاقا من الماضى Vergangenheit والمستقبل zukunft ، أى بوصفه الآن الحاضر فى اختلافه عن الآن المتقدم früher والآن المتأخر Später؛ فهل يمكن أن يفهم الزمان انطلاقا من الآن والذى " لا يكون ثلاثة أو مائة بل يكفى لكى نفهمه أن نتصور اثنين: المتقدم والمتأخر "(٢) ، بمعنى آخر هل يمكن أن نقرأ العبارة سالفة الذكر على النحو التالي: " أقيم الحفل (فى آن im jetzt" جمع غفير من الضيوف"؟(٣) بطبيعة الحال لا يمكن ذلك، فهنا لا يكون الحاضر الذى نفهمه من معنى حضور الضيوف مماثلا لمعنى الحضور الذى يتبدى من "الآن"، ومن ثم فحين نتابع سبل الميتافيزيقا فى التفكير فإننا فى الحقيقة نسد الطريق أمام معرفة الزمان الأصيل.

والواقع أن "الزمان المعروف بوصفه آنات متتابعة بعضها تلو البعض هو ما يعنيه الناس عندما يقيسون أو يحسبون الزمان."(٤) والزمان المحسوب أو المقيس "لا يمكنه بأى

(١)Ibid., P. 10.

(٢)Marten. Raine, Heidegger lesen, wilhelm Fint Verlag. München, 1991, P. 112.

(٣)Heidegger. M., Ziet und Sein. Op Cit, P. 11.

(٤)Ibid., Loc. Cit.

حال من الأحوال أن يقربنا زلفى من ماهية الزمان؛ لأنه لا يفهم الزمان إلا انطلاقا من المكان، ومن ثم يتصور الزمان على أنه نقاط من الآنات. والفهم العام للزمان ـ المكان zeitraum بمعنى المسافة المقيسة بين نقطتي زمان ما هو إلا نتيجة للزمان المحسوب. ومن خلال الحساب يتصور البارومیتر (أداة قياس الوقت) الزمان خطا". وهو يفعل ذلك على هدى من تصور أرسطو، والذى من العجيب أن يظل التصور الوحيد حتى بداية القرن العشرين، وهو فى نفس الوقت لا يعدو كونه تصور رجل الشارع للزمان.

فكيف إذن ينبغي أن نفهم الزمان ؟ إنما يجب أن نفهم الزمان بمعنى الحاضر كأفق للحضور "فما الذى يعنيه الحاضر كأفق للحضور؟ وما الأمر الذى نفكر فيه عندما نقول (حضور)؟"[١] غالبا ما يستدعى تأملنا لمعنى الحضور معنى الدوام Währen، بيد أن الدوام قد يفهم من الاستمرار dauern الذى يعود إلى التصور المألوف للزمان بوصفه انسيابا مطلقا؛ فكيف نفكر إذن فى الدوام؟

إننا يجب أن نفكر فى الدوام بمعنى البقاء Verweilen،[*] صحيح أن الزمان يمر ويصير لكنه يبقى ليس بوصفه شيئا ما أو موجودا ما وإنما بوصفه البقاء الذى يهب ولكنه لكى يهب لابد أن يوجد من يوهب له وهنا يتبدى دور الإنسان؛ وإذا كان هيدجر قد قال فى كتابه (مفهوم الزمان) : " الموجود الإنساني هو الزمان والزمان زماني[٢] فإنه عاد فى الزمان والوجود ليقول : إن الزمان لا يعطى بدون الإنسان "[٣] وعلى الرغم من الاختلاف الجوهرى الذى طرأ على تفكيره فالواقع أن الحاضر هو حاضر الإنسان والحضور هو الآخر ينسب إلينا "والإنسان يقف فى دنو Angang الحضور Antwesenheit، بل إنه هو

[١] Ibid., P. 12.

[*] هل يعني وصف هيدجر للزمان بأنه يفهم من الحضور ومن البقاء ويرتبط بهما أن هيدجر قد عدل عن رأيه فى كون الزمان متناهيا كما سبق أن قال؟

[٢] Heidegger. M., Der begriff der zeit. Op. Cit. P.20.

[٣] Heidegger. M., Zeit und Sein. Op. Cit. P.17.

الحضور بوصفه المستقبل للهبة التى تعطى فى هناك Es gibt"[4]، وما لم يكن الإنسان على الدوام مستقبلا للهبة من "هناك - زمان " فلن يصل أبدا إلى فهم معنى الهبة، وعندئذ "لن يكون الإنسان هو الإنسان Der mensch wäre nicht der mensch ".[5] إذ الواقع أن الإنسان وإن كان يقترب من فهم الزمان عندما يقول (ليس لدى وقت) فإنه فى اللحظة ذاتها قد ينظر إلى ساعته ويقول : "إنها الآن الساعة الثانية عشرة والنصف بعد الظهر مثلا، فهل لا يخون الإنسان نفسه على هذا النحو؟

وإذا أردنا أن نعرف الحضور فعلينا أن نفهم أنه "ليس بالضرورة كل حضور حاضرا؛ لأن الحضور أمر نادر".[6] إنه من الممكن تماما أن يكون الحضور غيابا، و "الغياب شأنه شأن كل حضور ينسب إلينا دائما".[7] فكيف ينسب الغياب إلينا؟ وكيف يكون الحضور غيابا؟

إن نسب الغياب إلينا بمعنى " ليس بعد حاضرا Gegenwärtigen فى نمط حضور بمعنى ما يصل إلينا auf - uns - zukommens".[8] ، أى أن الغياب الذى ينسب إلينا هو المستقبل الذى لم يصل إلينا بعد والمستقبل الذى لم يأت إلينا بعد " بوصفه ليس بعد حاضرا يمتد، وفى نفس الوقت يجيء ما لم يعد حاضرا، أى الماكان، بل ويمتد الماكان للمستقبل نفسه"[9] ، وهذا يعنى ببساطة أن "غياب ماكان (أى الماضى) كغياب المستقبل يظل نمطا للمجيء فى الحضور الذى يواجهنا [10] وإذا كانت أبعاد الزمان الثلاثة تحضر فى الحضور

---

[4] Ibid.. P. 12.

[5] Ibid.. P. 13.

[6] Ibid.. P. 14.

[7] Ibid.. P. 13.

[8] Ibid.. Loc. Cit

[9] Ibid.. P. 14.

[10] داستور، فرانسواز: هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامى أدهم، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، بيروت: ١٩٩٣، ص١٣٣.

"فليس من الممكن إسناد هذا إلى الحاضر وحده"[٤] ، وإن كان من الصحيح أيضا أن خاصية التبادل تمتد لكل منهما وتجيء في نفس الوقت للحاضر ".[٥]

وإذا ما انتبهنا إلى تعبير (فى نفس الوقت Zugleich)، هذا التعبير الذى قلنا إنه من الواجب حذفه إذا أردنا أن نقف على الفهم الأصيل لمفهوم الزمان عند كانط؛ فسوف نجد أنه لا غنى عنه لفهم العلاقة بين المستقبل وما كان والحاضر "إننا نقول (فى نفس الوقت) ونتحدث عماد يمتد لبعضه البعض Sich –einander-reichen – من المستقبل و ماكان والحاضر ، هذا يعنى وحدتهم الخاصة بخاصية الزمان".[٦] فكيف يمتد المستقبل وماكان والحاضر لبعضهم البعض؟ إن كلمة الامتداد Reichen الألمانية "تعنى حرفيا مد ، أى العرض بمعنى العطاء فى حركة عدد إلى الأمام والتى تحيل إلى فكرة قدرة ممتدة لسيطرة... الزمان. وكلمة Reichen هى من نفس جذر الكلمة اللاتينية Reg التى أعطت dirigere, Rex".[٧]

وعلى هذا فالامتداد هنا هو الامتداد الذى يتيح للحضور أن يحضر وأن يهب هبته. وعبر هذا الامتداد وحده "تتأسس وحدة أبعاد الزمان الثلاثة فى مرور zuspiel كل منهم لكل منهم".[٨] لكن هذا المرور الذى يمارسه المستقبل وماكان والحاضر "يبدو وكأنه البعد الرابع لهم، ليس فقط وكأنه، بل إنه فى حقيقة الأمر كذلك؛ فالزمان الأصلى Eigentliche ذو أربعة أبعاد".[٩]

وهذا البعد الذى يعد البعد الرابع " إذا ما تأملنا حقيقته مليا فسوف نجد أنه فى حقيقة

---

(٤) نفسه.

(٥)Ibid.. Loc. Cit.

(٦)Ibid.. Loc. Cit.

(٧) داستور ، فرانسواز: المرجع السابق، ص١٣٤.

(٨)Ibid.. P. 16.

(٩)Ibid.. Loc. Cit

الأمر البعد الأول، هذا يعني أنه الامتداد المحدد للكل ".[1]؛ لأنه يقرب المستقبل وماكان والحاضر لبعضهم البعض، لذلك فهو في حقيقة الأمر "المبدئ Anfänliche، وبالمعنى الحرفي الامتداد المبدئ An- fangend-Reichen، والذي فيه تتأسس وحدة الزمان الأصيل، أي القرب القريب، أي القرابة Die nähende nähe, nahheit".[2]

لكن الامتداد وإن كان يقرب هذه الأبعاد الثلاثة من بعضها البعض فإنه في نفس الوقت يبعدها عن بعضها البعض؛ "لأنه يبقي ماكان مفتوحا، ومن ثم فإنه يمنع verweigert مستقبله بوصفه حاضرا".[4] كما أنه "يبقي ما يجيء Ankommen من المستقبل مفتوحا بأن يحبسه vorenthält أن يأتي في الحاضر. ومن ثم فإن القرب التقرب له خاصية المنع والحبس".[5] وهو يمنع ويحبس لبقى كل بعد على ذاته، ولكي يجعل الحضور بقاء ؛ فلمن هو الحبس إذن يفهمان لا على أساس الرفض الهادف للفرقة بل على أساس الوحدة الرافضة للحضور؛ إذ "الحاضر خاصية أساسية للزمان. والوجود يفهم بوصفه حضورية من الحاضر، أي أن الوجود يفهم من الزمان ... (بمعنى أن) توضيح هيدجر يسير ببساطة تامة على النحو التالي: الوجود - الحدوث - الحضورية - الحاضر- الزمان".[6]

وبناء على ذلك فإن الزمان هو حضور الحاضر وهبة العطاء "إن العطاء يعطى الزمان ويتحدد من قرب المانع الحابس".[7] وهذا العطاء هو في حقيقة أمره الامتداد، ومن ثم فإن "العطاء في هناك زمان Es gibt zeit يتضح بوصفه الامتداد المنير لحيزات البعد الرابع".[8]

---

[1] Ibid., Loc. Cit.

[2] Ibid., Loc. Cit.

[4] Ibid., Loc. Cit.

[5] Ibid., Loc. Cit.

[6] Martin. Raine. Op. cit. P. 218.

[7] Heidegger. M., Zeit. Op. Cit. P. 16.

[8] Ibid., P. 17.

الزمان إذن هو الامتداد الذى يحدث الانفتاح فى الوجود، وبالتالى " يبدو الزمان الأصيل بوصفه هو Es وهو ما نسميه عندما نقول : هناك وجود es gibt sein، والقدر الذى فيه يعطى الوجود يتأسس فى امتداد الزمان".[1] فلا مندوحة إذن عن فهم الزمان بمعزول عن الحضور، أى عن الوجود؛ إذ يقول هيدجر : "الوجود و الزمان يبحث الواحد منهما فى الآخر ويمزج الواحد منهما فى الآخر إننا لا نتساءل أبدا عن الوجود بمفرده ولا عن الزمان بمفرده، ولا نتحرى عن الوجود ولا عن الزمان ولكن عن انتمائهما المتبادل وعلاقتهما الداخلية وما ينبثق منهما" [2] فما الوجود؟

[1]Ibid., P. 18.

[2]Heidegger. M., De l'essence de la liberete humahe. P. 119.

مارتن هيدجر ومسألة الوجود

نعيمة حاج عبد الرحمن(*)

ما خلفه هيدجر في كتاباته عن الإنسان ، والتفكير ، واللغة ، والشعر ، والفن ، والتقنية ، والسياسة ، والحرية ، والموت ، و العدم ، والتاريخ ، والفلسفة ، والميتافيزيقا كثير وغني . غير أنه لم يكن يهدف إلى دراسة هذه المواضيع من أجلها في حد ذاتها ، بل كان هدفه البحث في مفهوم "الوجود" ، الذي وقع في النسيان ، بغرض انتشاله من الاغتراب ، في زمن المحنة ، للوصول إلى هدف اسمى، ألا وهو إعادة تأسيس الميتافيزيقا .

كان مشروع هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" Sein and Zeit هو معالجة مشكلة معنى الوجود ، وكان يهدف إلى إنشاء "فلسفة للوجود" أساسها تحليل الوجود العيني المفرد . وهكذا ، فقد أنشأ نظرية عامة في الوجود سماها Existentiele بدلا من Exislentielle [1] وإذن ، فلم يكن التنظير للوجود الإنساني هو ما كان يشغله ، بقدر ما كان يشغله التنظير للوجود في مجموعه ، معتبرا في شموليته . لقد كان يعمل على بناء أنطولوجيا عامة .

أنطلق هيدجر من تراثه الثري الذي يمتد إلى الإغريق (برمنيدس ، هيراقليطس ، أفلاطون ، أرسطو ...) ليؤسس فلسفة للوجود متعالية ، تتخذ من الوجود موضوعا لأسئلتها . لقد كانت فلسفة هيدجر هي "الوجود" ذاته ، تتجه إلى الإنسان وتناديه بصوت صامت ، من خلال ما يسميه الخطاب الصامت أي (أو) نداء الضمير.

هذه هي المعاناة الوجودية التي كان يعيشها هيدجر - الفيلسوف ، ولا شك ، هيدجر - الإنسان ، أيضا . معاناة وحيرة جعلتاه يتحدى ، وبكل جراءة ، كل الأسئلة الميتافيزيقية الكلاسيكية .

(*) قسم الفلسفة – جامعة الجزائر

لقد أسست الميتافيزيقا الكلاسيكية مواضيعها ، كما نعلم ، على فكرة "الله" و "الخلود" و "المطلق" و "الحرية" و "الخير" و "القبلي" .. ، وهي المواضيع ذاتها المؤسسة لفكرة الوجود الإنساني وما يتعلق بذاته ووعيه وإنتاجه ، غير أن الإنسان ذاته لم يأخذ حقه الكافي من السؤال الفلسفي ، أي : ما هي حقيقة الإنسان ووجوده ؟

إذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية اهتمت بالموجود فقط ، رغم ادعائها تناول مسالة الوجود(*) ، فإن هيدجر تجاوز كل طروحاتها وتأملاتها حينما تساءل عن الشئ الذي يجعل كل موجود موجودا ، وأجاب : أنه الوجود . ثم تساءل من جديد : ما هو الوجود وما حقيقته ؟

إن مهمتنا الأساسية تتمثل في معرفة المقصود بالوجود في نظرية هيدجر . إذا كانت مهمة الميتافيزيقا عند أرسطو هي التساؤل عن الموجود بما هو موجود(**) ، فإن مهمتها عند هيدجر هي التساؤل عن الموجود بما هو وجود [٢] لكن لماذا يعتبر سؤال كهذا ميتافيزيقا ؟ لأن الهدف منه هو مجاوزة الموجود إلى ما يجعله موجودا.

لم يستعمل أرسطو مصطلح "ميتافيزيقا" ، وإنما هو عنوان أعطاه أندرونيكوس الروديسي Andronicos de Rhodes في القرن الأول ق.م لأعمال ارسطو التي كتبت بعد "الفيزيقا" [٣] ومن هنا ، فإن "ميتافيزيقا" - بالفرنسية Metaphysique مشتقة من الكلمة اليونانية Ta meta ta Phuishea ، التي تفهم من خلالها Biblia أي كتب

وبعد ، ماذا تعني "ميتافيزيقا" عند هيدجر ؟

- "فيزيقا" ، ترجع إلى كلمة Physique بالمعنى اليوناني . وبالتالي فهي تعني : "الموجود ما زال موجودا بما هو كذلك من ذاته ويجعل وجوده حاضرا".
- أما "ميتا" فتعني : ما وراء شئ ما . وهنا بالضبط : ما وراء الموجود (مجاوزة ما هو فيزيقي) نحو أي اتجاه ؟ الجواب : نحو الوجود.[٤]

ويستنتج هيدجر ، بناء على هذا ، أن الميتافزيقا التي تنظر ، بالطريقة نفسها إلى الوجود باعتباره فعلا خالصا (توما الإكويني) ، أو باعتباره تصورا مطلقا (هيجل) ، أو باعتباره عودا أبديا لإرادة القوة دائما مساوية لذاتها (نيتشه) ، ليست ميتافيزيقا بل هي في الحقيقة فيزيقا [٥]

ومن هنا ، يرفض هيدجر هذه الميتافيزيقا (= الفزيقا) لأنها بقيت حبيسة الموجود ولم تتجاوزه إلى الوجود .

"الموجود يلتقي بنا في كل مكان ، إنه يحيط بنا ، يأخذنا ويزعجنا ، يفتننا ويحقق رغباتنا ويحمسنا ويحيينا . ولكن في كل هذا أين هو ، وبماذا يتألف وجود الموجود ؟ (...)" لماذا كان ثمة موجود ولم يكن بالأحرى لا شئ؟، في هذا السؤال ، أيضا ، يبدو أننا ما كثون مع الموجود ، وتجنبنا (...) الوجود.

لكن ، عم نسأل في حقيقة الأمر ؟ لماذا الموجود بما هو كذلك (؟) . نحن نبحث ، في الواقع ، عن الأساس الذي يجعل الموجود يوجد ، وعماذا يكون هذا الموجود وعن الأمر الذي لم يكن بالاحرى لا شئ . إننا نتساءل ، في العمق ، عن الوجود. لكن كيف ؟ إننا نتساءل عن وجود الموجود ، نتساءل عن الموجود بخصوص وجوده (...) وبالتالي ، نصل إلى النتيجة التالية : "لماذا كان ثمة موجود ولم يكن بالاحرى لا شئ ؟ يجبرنا على وضع السؤال الأولي: "ماذا عن الوجود ؟""[٦]

وهكذا ، نستنتج مع هيدجر أن السؤال : "ماذا عن الوجود؟" هو سؤال متضمن في السؤال : "لماذا كان ثمة موجود ولم يكن بالاحرى لاشئ؟" .

ماذا عن الوجود ؟ هل يمكننا رؤية الوجود كما نرى الموجود كهذه الورقة مثلا ؟ هل يمكننا رؤية الوجود كما نرى هذا اللون الأبيض أو الأسود مثلا ؟ أين مكانه ؟ ومم يتكون ؟

يقول هيدجر : "لكن الوجود يبقى مفقودا ، تقريبا مثل العدم ، أو في نهاية المطاف ، بنفس الكيفية ، بالضبط . وهكذا ، لم تعد كلمة "وجود" سوى كلمة فارغة . إنها لا تشير إلى أي شئ فعلي ، قابل للإدراك وواقعي ، معناها بخار غير واقعي .

وفي نهاية الأمر ، هل كان نيتشـه محقـا ، فعلا ، عندمـا سـمى "المصطلحـات الأكـثر رقيا " مثل وجود "الدخان الأخير لحقيقة تتبخر " (Crepwscles des idales viii , 78) (...) الوجود دخان ، غلطة ! إذا كان الأمر كذلك ، فلن يبقى أمامنا إلا أن نتراجع عن السؤال :"لماذا كان ثمة وجود هكذا في كليته ، ولم يكن ، بالاحرى لا شـئ ؟" . فلمـاذا السؤال إذا كان ما يشكل موضوع السؤال ليس سوى دخان وغلطة ؟ هـل يقـول نيتشـه الحقيقة ؟ أو ليس هو بدوره سوى الضحية الأخـيرة لغلطـة ممتدة فـي القدم ، وإغفـال طويل ؟ "[٧]

هل يمكن اعتبار وجهة نظر نيتشه هذه ، حول الوجود ، هي نفسها وجهة نظـر هيدجر ؟ يجيبنا هيدجر بتساؤل آخر يحتوي مضمون شطره الثاني إشـارة جزئيـة إلـى الجـواب : "الوجـود هل هـو لفظ خـالص ومعنـاه دخـان ، أم هـو المصـير الروحـي للغرب"[٨] .

إن البحث عن الوجود هو المصير الروحي للغرب في رأي هيدجر ، فـ "أوربا هذه ، والتي هي في عمى لا يشفى ، تجد نفسـها دائمـا علـى وشك أن تطعـن نفسـها بنفسها ، بحيث وجدت نفسها في ملزمـة بيـن روسـيا مـن ناحيـة ، وأمريكـا مـن ناحيـة أخرى . إن روسيا وأمريكا هما الأثنتين ، من وجهة نظـر ميتافيزيقيـة ، الشـئ نفسـه ، جنون يشكل كارثة أساسها التقنية الهائجة ، والتنظيم غير الأصيل للإنسـان السـوي . . وهذه في الوقـت الـذي أخضـع فيـه أخر ركـن مـن الكـرة الأرضيـة لسيطرة التقنيـة ، وأصبح قابلا للإستغلال الاقتصادي (...) ، عندما لا يعود الزمان سوى سرعة ، آنيـة ومعية ويختفي الزمان كمـ ـ صدر fro – venace من الوجود ـ هنا لكل الشـعوب ، عندما يعتبر الملاكم مثل الرجل العظيم لشعب ما (...) ، في زمن هكذا ، السـؤال "من أجل أي هدف ؟ ـ أين نحن ذاهبون ؟ ـ ثم ماذا بعد ؟ "يكون حاضرا دائمـا (...) . إن الانحطاط الروحي للأرض أصبح من التقدم لدرجة أن الشـعوب أصبحـت مـهددة بتضييع أخر قوة روحية ، تلـك التـي تمكنـيا ، علـى أي حـال ، من رؤيـة وتقييم هـذا الانحطاط كما هو (مدرك في علاقته بمصير "الوجود") (...) إننـا بداخـل الملزمـة .

إن شعبنا (...) الذي يعتبر الشعب الأكثر غنى من حيث الجيران، والأكثر تعرضا للخطر ، هو ، مع كل هذا ، الشعب الميتافيزيقي .(***) (...)

هذا الشعب لن يصنع مصيره إلا إذا أوجد بداخله رنينا أولا إمكانية لرنين من أجل هذا المصير ، وإذا فهم تقاليده بكيفية خلاقة (٩) ، غير أن هذا لم يكن ليتحقق إلا من خلال ارتفاع كفة الروحي والبحث الجدي في مسألة الوجود ، فهو يؤمن بأن لكل واحد منا أفكارا حول الوجود تبلورت في أذهاننا من خلال الفهم اليومي والعفوي والآلي . إلا أن هذه الأفكار يسودها الغموض لدرجة أننا أصبحنا نستعملها بمعان مختلفة . هذا التصور الغامض عن الوجود يسميه هيدجر – une conception pre ontologique ومن هنا يرى هيدجر أن الفيلسوف الذي تتمثل مهمته في توضيح فكرة الوجود ، عليه أولا أن "يهيئ أرضية مسألة الوجود" ، ثم يعمل جاهدا لمعرفة الدلالة العميقة والمواصفات الأكثر دقة والأكثر تحجبا لهذا الوجود (١٠) .

إن الوجود الإنساني والسؤال عنه هو الذي يحرك الأفق العالي الذي سألنا عنه كثيرا وأخفقنا في الإجابة عليه أي – الوجود - ، فهذا السؤال ، الذي هو في حد ذاته فلسفة، سقط في النسيان وعاش غريبا ووحيدا بين اسئلة العلم. ومن هنا، فإن لموضوع الوجود الحق في السؤال (Avoir dior a la question) ، ولتغطية هذا الحق ، يلجاء هيدجر إلى معالجة هذا الموضوع من خلال نهاية وفناء هذا الوجود.

لقد رأينا مع أرسطو أن الميتافيزيقا هي البحث في الوجود بما هو موجود ، لكن ميتافيزيقا ، الموجود محجوب لا يظهر ، لكنه بإمكانه أن ينكشف وأن يصبح لا محجوبا عن طريق نور غريب يكشف ولا ينكشف ، يكشف عن حقيقة الموجود فيجعله لا محجوبا ، لكنه – أي النور – يظل محجوبا . ما هذا النور ؟

أنه الوجود . وما هو الوجود ؟

" الوجود هو ما هو كائن " (l'Etre eat ce qu'il est) هذا ما ينبغي أن يتعلمه الفكر المستقبلي ليجربه ويقوله ال وجود – ليس هو الله ، ولا هو أصل العالم ، الوجود أبعد من كل موجود ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل موجود

سواء كان صخرة أو حيوانا ، أو عملا فنيا ، أو ألة ، سواء كان ملاكا أو إلها . الوجود هو الاقرب الي الانسان ، بيد أن هذا القرب يظل الابعد بالنسبة الي الانسان . والانسان متعلق أولا ودائما وفقط ، بالموجود ."[١١]

والنتيجة هي أن الوجود ليس هو الموجود ، ولا هو موجود بين الموجودات .

وجود الموجود. - هو ما يجعل كل هذه الاشياء وهؤلاء الاشخاص موجودين . انه لا يتطابق مع أي من هذه الموجودات ولا حتي مع فكرة الموجود بشكل عام. وبمعني ما ، هو لا يوجد ، وإذا وجد فسيصبح موجود بدوره (..) [١٢]

يستند هيدجر في دراسته للميتافيزيقا ، إلى تعريف ديكارت للفلسفة : "إن الفلسفة كلها مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التي تتفرع عن الجزع هي سائر العلوم الاخري ...."[١٣]

وأعتماد علي هذا التعريف ، طرح هيدجر علي نفسه عدة تساءلات ، عن الارض التي هي مقر الشجرة ، وعن الشئ المستتر المحجوب فيها ، الذي يتسرب في جذور الشجرة فيعطيها قوتها وينميها . ثم يتساءل : ما أساس الميتافيزيقا ؟فأجاب بكل وضوح : أنه الوجود . ؟[١٤]

وهنا نفتح قوسين لنقول : لقد أنطلق هيدجر ، باعتباره فيلسوفا المانيا من الارض وصراخ فنانيها وشعرائها ، والتي هي افقهم الحضاري ، منذ الاغريق وحتي الشعب الجرماني ، حاملا الرسالة الخالدة التي تتمثل في الميتافيزيقا علي أن جذورها في الأرض وأعلاها في السماء . ومازال يثير هولدرلن - شاعر الارض والسماء ، والانسان والالهة – عشق وحب هذا الفيلسوف للغته وشعره وفلسفته ، وقد استثمر اللغة الام (= الالمانية) لرسم افاق الوجود الموجودة في الاشعار ، لأنها هي سر الكلمة التي تتعادي مع لغة العلم والتقنية وثرثرة الحشد .

وإذا ، كما قلنا سابقا ، فلقد أجاب هيدجر ، أن أساس الميتافيزيقا هو الوجود . ولكن لامكانية البحث في الميتافيزيقا علينا ، أولا ، فهم الوجود معني الوجود .

معني الشئ عند هيدجر = لا تحجب

واللاتحجب هو المرادف اشتقاقيا لكلمة " اليثيا " اليونانية التي تعني الحقيقة(١٥) وتعني كلمة A - Ithe-ia الانفتاح وعدم النسيان أذ يعني الحرف ما يقابل اللام النافية في العربية أما Iethae فإنها تعني وادي النسيان ، بحيث أن ما يترجم بالحقيقة هم نقيض النسيان أي التذكر والمحافظة علي حضور الاشياء وانفتاحها"(١٦)كما تدل كلمة lethe أيضا ، علي الخفاء . فيكون معني كلمة a Ithea . هو نفي الأختفاء ، أنكشاف الخفي ، اللاتحجب ، أي في حقيقته .

وبالتالي فإن السؤال الاساسي للميتافيزيقا ، عند هيدجر ، هو البحث في الوجود، أي في حقيقته .

وأذن فان الميتافيزيقا مع هيدجر تحاول البحث – عكس ما كانت تقوم به الميتافيزيقا الكلاسكية – عن الوجود الذي هو محجوب cache في الموجود. هذا هو لغز هيدجر الذي حيره طيلة مسيرته الفكرية وشكل أساس فلسفته : الوجود الذي يكشف الموجودات ولا ينكشف .

أن الوجود متحجب في الموجود. هذا التحجب يمكن أن نفهمه علي أساس الـ "لا" التي هي أساس علاقة الوجود بالموجود ، أو انه نفهمه بمفهوم السلب . إن هذا التحجب أو الـ "لا" أو السلب هو القوة التي تجعل الموجود متجليا وموجودا، أي لا محجوبا ومن هنا يتبلور مفهوم الإيجاب.

واذا : - تحجب الوجود في الموجود السلب

- تجلي الموجود وأنكشافه من خلال النور – الوجود _ الايجاب ومن هنا يتبين أن التفكير في حقيقة الوجود يعني التفكير فيه علي أساس الايجاب والسلب معا(١٧)

وإذا حاولنا أن نقارن بين " وجود " هيدجر و " مثال " أفلاطون لوجدنا شبها كبيرا بين المفهومين ، الا أنه لا يجب أن نفهم الوجود عند هيدجر علي أنه مفارق للموجود ، بل أنه ملازم له ولاأنفصال بينهما ، حيث تربطها علاقة ضرورية هي الهوية I dentitet لكن ، وبالرغم من هذه العلاقة الضرورية التي تجمع الوجود

والموجود ، الا أنهما مختلفان كليا عن بعضهما البعض ، وهذا ما يسميه هيدجر " الفرق الانطلوجي " (١٨)

" صحيح أن الميتافيزيقا تمثل الموجود في وجوده ، وهكذا ، تفكر وجود الموجود . لكنها لا تفكر الفرق بين الوجود والموجود (....) (إن) الميتافيزيقا لا تطرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ذاته . لهذا فهي لا تتساءل ابدا ، أيضا عن الكيفية التي تنتمي بها جوهر الانسان الي حقيقة الوجود . فلم تطرح الميتافزيقا هذا السؤال بعد ، حسب ، ولكن هذا السؤال لا يمكنه النفاذ الي الميتافيزيقا كميتافيزيقا . أن الوجود مازال ينتظر أن يتذكره الإنسان باعتباره أهلا بأن يفكر "(١٩)

فكيف يجاوز هيدجر هذا العائق ؟

يميز هيدجر بين ميداني : ميدان الوجود l 'etre أو الانطولوجيا lontolgie وميدان الموجود ، أو الانطقيا l'ontique

تتعلق الانطولوجيا بما يجعل الموجود يوجد كما يوجد في الحقيقة الاكثر عمقا، بينما يحوي الانطيقي الموجود كما هو فقط ، كما هو معطي .

توجد أشكال مختلفة للوجود ، لانه توجد أشكال مختلفة للموجودات : وجود الشئ ، وجود قاعة المحاضرات ، وجود الشجرة ، وجود الاداة ، وجود المكتب ، وجود الانسان . الخ .

لكي من بين كل هذه الموجودات ، بأي وجود سيهتم هيدجر ؟ لا يتردد هيدجر ليجيب بانه يجب أن نبدأ بالموجود الذي هو نحن وبالتالي بالوجود المحدد الذي هو وجودنا .

اذن ، فوجود الموجود الانسانيDasein هو نقطة أنطلاق الانطولوجيا العامة. فالسؤال الانطولوجي – سؤال الوجود – لن يطرح إذا لم تكن هناك موجودات أنسانية تحمل علي عاتقها مهمة طرح السؤال . أن المفكر هو دائما الذي يفكر حول الوجود.(٢٠)

هنا نتوقف قليلا للرجوع إلي تلك الدراسة الطويلة والعميقة التي قام بها هيدجر تحت عنوان woze dichter(لماذا إذن الشعراء ؟) والتي يحذرنا فيها من المحاولة التي قام بها الشاعر Rainer Maia Rilkee عندما أرجع الانسان الي الـ "طبيعة". فـ Rilkee لم ينجح في تغيير مسار " الميتافيزيقا " الغربية لإنه بقي دائما سجينا لها وأستمر في الخلط بين الوجود L'etre والموجود L'eteut بمعني المنفتح وما يتجلي في المنفتح . فالخطا الذي وقع فيه Rilkee حسب هيدجر ذاته الخطاء الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون : أنه يخلط الحضور la presence (l' qwert) مع ما (...) هو حاضر . إلا أن الأمر يختلف مع هيدجر ، فعندما يدخل الموجود الإنساني إلى الانفتاح (l'quetwe) كـ (إنسان) فإنه لا ينحل في كلية (totalite) دون حدود . بالعكس سيتحقق الانفتاح كميدان مغلق حيث سيتجلى الموجود لكي يكتشفه (الموجود الإنساني) ، يرفع عنه الحجاب ، لكي يقوله . سيسقط الموجود في وضعنا الإنساني . المنفتح الهيدجري يسحبنا من العالم ليجنبنا ، وللأبد ، أن نكون ، وببساطة ، موجودا بين بقية الموجودات "طبيعيا"، مثل الشجرة التي هي شجرة من بين الأشجار التي تشكل معها وحدة الغابة .(٢١)

وهكذا نستنتج أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي بإمكانه طرح سؤال الوجود، فهو الوحيد الذي يحتوي على إمكانية السؤال . "إن الوجود يفكر فينا وبنا وذلك لأن الإنسان (...) هو الموجود الأوحد الذي يبدو وكأن الوجود العام قد أصطفاه أو دعاه ليكون في مصيره نفسه ناطقا باسمه.(٢٢)

الانطولوجي يترسخ في الأنطيقي لأن الاهتمام بالوجود يكون على أساس الموجود الذي هو نحن(٢٣) ، بالرغم من أن الأنطيقي لا يؤسس إلا في الأنطولوجيا .

من هنا نجد هيدجر يؤكد أنه لن تقوم للميتافزيقا قائمة إلا إذا استوعبت هذا الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود ، وهذا ما أهملته الميتافيزيقا الكلاسيكية . هذا لا يعني أن هذه الميتافيزيقا لا تتكلم عن الوجود ، فهي تدعي أنها لا تهتم إلا به ، لكنها في الحقيقة تخلط بين الوجود والموجود . إنها تسأل فقط حول الموجودية l'etantite الوجود سقط في النسيان . إنه غائب عن التفكير(٢٤) ...

ليمهد هيدجر لتجاوز الميتافيزيقا ، لابد له (أن "يقوض" أولا تاريخ الميتافيزيقا ، فما هو "التقويض" Destruklation؟)[٢٥]

التقويض عند هيدجر ، لا يعني رفضا كليا للماضي . التقويض لا يعني هجوما سلبيا على تاريخ الأنطولوجيا . وإنما يعني كشف الستار عن الإمكانات الإيجابية لهذا التراث الأنطولوجي وغربلته من أجل الوصول إلى فكرة واحدة وهي : هل هذا التراث فكر حقا في مسألة الوجود من أفق الزمان أم أهمل هذه المهمة ؟

إذن ، فمصطلح التقويض عند هيدجر لا يعني التحطيم بل التفكيك والفرز والغربلة والتصفية . كيف تتم عملية تقويض تاريخ الأنطولوجيا ؟

"وتقويض تاريخ الأنطولوجيا يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا (...) إن تجاوز الميتافيزقا لا يتم في فراغ وإنما يمهد له بدراسة التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، دراسة نقدية فاحصة . ولذلك ، فإن هيدجر مولع دائما بالعودة إلى تاريخ الميتافيزيقا أو ماسيسميه "بالخطوة إلى الوراء أو التقهقر (...) أي أن هيدجر يهدف بواسطة التقهقر إلى أن يقرأ ما يضيق عنه نطاق النطق (...) أو "ما بين السطور" (...) أي أن التقهقر أو التقويض يساعدنا على أن نفهم أن الميتافيزيقا التقليدية تقوم على نسيان للوجود ، أو للفرق الأنطولوجي ، ولم نفكر فيه . وهذا التقهقر يدفعنا إلى التقدم نحو تجاوز هذه الميتافيزيقا إلى التفكير في حقيقة الوجود ، وإدراك الفرق بين الوجود والموجود ، أي تجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها وماهيتها . بعبارة أخرى ، إن التقهقر يبدأ من الميتافيزيقا (تاريخ الميتافيزيقا) بوصفها نسيانا للفرق[٢٦] الأنطولوجي ، متجها صوب ماهية الميتافيزيقا بوصفها تفكيرا في هذا الفرق

وهكذا ، نستنتج أن رفض (تقويض) الميتافيزيقا عند هيدجر يعني الوصول إلى التفكير في حقيقة الوجود.

وقائمة الفلاسفة الذين أهملوا السؤال عن معنى الوجود ، قائمة طويلة (ديكارت، كانط ، نيتشه ، ماركس ، سارتر ..)

إذا أخذنا نموذج "نيتشه" فيلسوف العدمية الكاملة Nihilisne Parfait صاحب العبارة الشهيرة : "الله قد مات" ، وتساءلنا عما إذا وفق في أن يثور ضد الميتافيزيقا التقليدية ، وفي أن ينقذ أوربا من العدمية التي سادتها ، وعما إذا نجح في تجاوز هذه الميتافيزيقا إلى أساسها بالتساؤل عن الوجود والتفكير فيه ؟ وجدنا أن هذه الأسئلة طرحها هيدجر على نفسه ، فاستنتج أن نيتشه توصل إلى حقيقة من أن التفسير الميتافيزيقي للموجود في موجوديته لا أهمية له لأنه يرتكز على قيم عليا لم يبق لها أية قيمة والدليل على ذلك أن القيمة العليا الله – رمز لعالم الميتافيزيقا – لم تعد صالحة لتفسير العالم الواقعي . هذا ما أدى بنيتشه إلى رفض كل القيم التقليدية داعيا إلى وضع تفسير آخر بدليل يفسر الموجود في وجوده ، رافضا العدمية وقاهرا إياها .

لهذا السبب راح نيتشه يبحث عن قيم أخرى تحل محل القيم التقليدية ، هذه القيم لم يستمدها من العالم الما ورائي ، العالم المثالي بل فضل أن يأخذها من العالم الحسي التجريبي ، من الحياة ، لهذا سميت ميتافيزيقا نيتشه بفلسفة الحياة .

وهكذا ، يقرر هيدجر أن "إرادة القوة والعود الأبدي ، يعبران عن الشئ نفسه ، يفكران نفس الخاصية الأساسية للموجود في كليته "(٢٧). فقد أسس نيتشه فلسفة جديدة للقيم فاستخدم تصورات مختلفة لكن أساسها ميتافيزيقي .

لقد وقع نيتشه – هو بدوره – ضحية لما حاول تجاوزه أي أنه وقع ضحية لنسيان الوجود . إذن جوهر العدمية – عبر التاريخ ومع نيتشه أيضا – أهتم بالموجود في كليته ولم يتطرق للوجود فوقع في مغالطة وهي تفسير حقيقة الوجود بما توصل إليه من خلال الموجود . إن نيتشه لم يتعرف أبدا عن جوهر العدمية ، ليس أكثر من أي ميتافيزيقا سبقته.(٢٨)

"إن نيتشه - في نظر هيدجر - قد أخفق في إنقاذ أوربا من العدمية التي سادتها ، لأنه ظل أسير الميتافيزيقا التقليدية التي هي في جوهرها عدمية - أي نسيان للوجود"(٢٩)

فهل وفق هيدجر في الإجابة عن سؤاله ؟

هل وفق هيدجر في الكشف عن الذي لا ينكشف ؟

في السطور الأولى من كتابة Seim und zeit (الوجود والزمان) الذي كتبه عام ١٩٨٧ يعرض لنا هيدجر فقرة لأفلاطون من محاورة السفسطائي Sofhiste ، وردت فيها المعضلة المتعلقة بـ "الموجود" l'etaut وبما أنه لا يعرف بالتدقيق معنى هذا الأخير ، يقول أنه يجب أن يطرح ، وبكلمات جديدة سؤال معنى الوجود .

خطة هيدجر ومشروعه الأساسي في عمله الضخم هذا ، هو "الاعداد لمسألة معنى الوجود" كما أعلنا عنه سابقا . واعتبر "الوجود والزمان" مقدمة لكتاب آخر سيجيب من خلاله وبصراحة على هذا السؤال – مات هيدجر ولم يخلف وراءه الكتاب الذي وعدنا به .

هل الموت هو الذي حال بينه وبين مشروعه ؟ لا أعتقد . فهيدجر توفي عام ١٩٧٦ . كان له في اعتقادي متسع من الوقت ولم يكتب . وبالتالي لم يقدم لنا –الإجابة الكافية والشافية . أعتقد عملا مقصودا . فلو أجاب هيدجر لقدم لنا - هو بدوره – بديلا، لكشف هن هذا الأمر الذي من طبيعته أنه يكشف وهو لا ينكشف ، لتحول إلى مجرد موجود ، لسلب منه جلاله وعظمته ، وأفقده لغزه son snystee ، ومن ثمة وقع هو أيضا فيما وقع فيه الميتافيزيقيون.

إن عظمة هيدجر تتمثل في أنه لا يجب الكشف عن بعض الأسرار التي استطاعوا بلوغها .

---

[1]Martin Heidegger , Etre et temps (Paris : Gallimard , 1986) IP. 37.

[*] يذهب هيدجر للتأكيد أن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي للميتافزيقا ، وهذا واضح في أسطورة الكهف عندما يميز بين موجودات التجربة باعتباها عالم الظلال ، العالم الحسي المرئي ، والذي تظنه العامة عالم الحقيقة، ووجود هذه الموجودات باعتبارها عالم المثل إلى جانب أفلاطون ، يوجد أرسطو الذي تحدث عن الدهشة L'etonnement ففلسفة هذا وذاك تحوي الكثير من العناصر التي قد تساهم في تقديم الحل لمشكلة الوجود .

أما ما عدا مساهمة الفلسفة اليونانية – أفلاطون خاصة وأرسطو – فقد حدث معه ما نسميه نسيان مشكلة الوجود.

(**) لقد أطلق أرسطو على تساؤل كهذا اسم "فلسفة أولى" لأن الميتافيزيقا مع أرسطو كانت في الوقت نفسه أنطولوجيا وثيولوجيا ontotheologique أي البحث عن السبب الأول

(2)Martin Heidegger, Etre et temps, L'Enduance de la pensee (Paris : plan, 1968).p.25

(3)Andre lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie (Paris : PUF (Quadige). 1992), Vol. 1, p. 611.

(4)Martin Heidegger, Nietzsche (Paris : Gallimasd. 1971), T 1, P.373

(5)Martin Heidegger, intaduction a la metaphyisque. (Paris: Gallimacd. 1980).P.30

(6)I bidem I P. 43-44

(7)Ibid .. P. 47-48.

(8)Ibid .. P. -48.

(***)يقصد هيدجر هنا إتمام (Accomplissement) الميتافيزيقا من طرف هيجل ونيتشه .

(9)Ibid .. P. -48.- 50.

(10) Maurice Coruez. la philosophie de Heidegge (Paris : PUF, 1961), p.2.

(11)Heidegge. letter sur l'humanisme Paris:Aubier – Montaigne, 1983).p77.

(12)Emmanuel Lerinas, En decourant L'escistence avec Hussrel et Heidegger Paris:Vrin. 2001. p81.

(13)opp.cd Ad 0 ct ,Ta.. ix. 14 cite par Martin Heidegger, question I et II (paris gallimaid .2001) p.23

(14)I bidem

(15) محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (منشأة المعارف بالاسكندرية ، (د.ت) ، ص ٤٦

(16) مارتن هيدجر معضلة الحقيقة ، ترجمة شهاب الدين اللعلاعي (تونس : الدار التونسية للنشر ١٩٨٦) ، ص ٣٩ هامش ٩

(17) محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ،ص ٥٠

(18) نفسه ، ص ٥٢.

(19)Heidegge. letter sur l'humanisme, p 53.

(20) Mourice Cowez. la Philosophie de Heidegger, p.3-5

(21)A. De Waellens, Phenomenologqie et Veite (Paris : PUF, 1953).p75-82

(٢٢) زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٦، ص ٤٤٦.

(٢٣)Heidegge , Etre et Temps , p.38.

(٢٤) Mourice Cowez , la Philosophie de Heidegger , p.103

(٢٥) محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، ص٨٩.

(٢٦) نفسه ، ص ٩٠-٩١.

(٢٧)Martin Heidegger . Nietzsche . (Paris: Gallimaed , 1971) , II , p.375

(٢٨)Martin Heidegger , Chemins qui ne menent Mulle Paris: Gallimaed.1962).P.216

(٢٩) محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، ص٩٦.

الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر

تأليف :صفاء جعفر .. عرض: أشرف منصور

يتمثل الهدف الأساسي من هذه الدراسة كما تعلن المؤلفة في "استخلاص معنى الوجود الحقيقي في مؤلف هايدجر الرئيسي (الوجود و الزمان)". و لأن هايدجر يجيب عن سؤال الوجود باستخدام منهج شبير هو المنهج الفينومينولوجي، تبدأ المؤلفة في الفصل الأول بتناوله و تتبع أصوله لدى هوسرل أستاذ هايدجر، و تعقد مقارنة بينهما حول تصوراتهما عن الفينومينولوجيا و استخدامهما لها. و الاختلاف الأساسي بين هايدجر و هوسرل يتمثل في نقل هايدجر الفينومينولوجيا من مجال البحث الإبستمولوجي الذي حدده له هوسرل إلى المجال الأنطولوجي و جعلها منهجا للبحث في الوجود بعد أن كانت مقتصرة على البحث في المعرفة لدى هوسرل.

و الوجود الذي يقصده هايدجر هو وجود الآنية Dasein أي الوجود الإنساني الملقى في العالم و الذي يتخذ طابعا زمانيا، و هذا هو موضوع الفصل الثاني. و يمكن أن يكون وجود الآنية وجودا زائفا أو وجودا حقيقيا، و الوجود الزائف للآنية هو موضوع الفصل الثالث، و الوجود الحقيقي هو موضوع الفصلين الرابع و الخامس، أما الفصل السادس فيتناول زمانية وجود الآنية. نلاحظ أن بين الفصلين السادس و الثاني رابطة و هي أن الثاني يعالج من بين موضوعاته الوجود المكاني، في حين يعالج السادس الوجود الزماني. لماذا إذن تمت معالجة الوجود الزماني في آخر الكتاب، و يفصله عن موضوع الوجود المكاني ثلاثة فصول من الثالث إلى الخامس؟ لأن الوجود الزماني هو الوجود الحقيقي، و لذلك تعين البدء بالوجود الزائف ثم الوجود الحقيقي في فصول مستقلة، ثم تناول الوجود الزماني من وجهة نظر مقارنة بين الوجود الزائف و الحقيقي.

يتناول الفصل الثالث الوجود الزائف للآنية، و يتمثل في ظواهر مثل التباعد و التوسط و الناس-لا أحد و اللغو و الفضول و الالتباس و السقوط. من الواضح أن هذه الظواهر فردية، لكن أنطولوجيا هايدجر ليست وجودية فردية، و هو يحلل ظواهر الوجود الفردي هذه لكن باعتبارها وجودا زائفا. الملاحظ أن سارتر بعد ذلك سوف يركز على نفس هذه الظواهر الفردية و يبني عليها كثيرا من أجزاء مذهبه الوجودي. ما ألغاه هايدجر و عده وجودا زائفا أخذه سارتر و كثير من الوجوديين بعده و جعلوه الأساس.

و يتناول الفصل الرابع الوجود الحقيقي للآنية المتمثل في ظواهر الـهم و الخوف و القلق و العدم، أما الفصل الخامس فيتناول موضوعات الموت و الضمير و الذنب و التصميم. و نستطيع هنا ملاحظة أن الوجود الحقيقي المتمثل في هذه الظواهر هو تجاوز و إعلاء لظواهر الوجود الزائف في الفصل الثالث. أنطولوجيا هايدجر إذن تحتوي على إلغاء و رفع للوجود الزائف شبيه بالرفع الجدلي للمتناقضات عند هيجل Aufhebung، كما يعد تجاوز الوجود الزائف هذا هو رفع بالمعنى الذي يقصده هوسرل من الإبوخيه Epoche.

و يتناول الفصل الخامس "أنطولوجيا الموت الفينومينولوجية " عند هايدجر انطلاقا من مفهوم الموت في الحياة اليومية بوصفه وجودا زائفا، ثم المفهوم الأنطولوجي للموت، و أخيرا تصور الموت عند هايدجر بوصفه وجودا حقيقيا. و تبحث أنطولوجيا الضمير و الذنب الفينومينولوجية ظاهرة الضمير بوصفه نداء، و المفهوم الأنطولوجي للشعور بالذنب و معنى إرادة الضمير لدى الآنية.

و الفصل السادس بعنوان "الزمانية بين الوجود الزائف و الوجود الحقيقي"، و يشتمل العنصر الأول على تفسير للزمانية بوصفها المعنى الحقيقي للهم و تحليل

لانبثاقات الهم الزمانية مثل زمانية الفهم و زمانية التأثر الوجداني و زمانية السقوط. أما العنصر الثاني فيتناول زمانية الوجود في العالم و ما تتضمنه من زمانية الاهتمام المستبصر، و السمة المكانية للآنية و علاقتها بالزمانية، و أخيرا الزمان الزائف أو المفهوم الدارج للزمان. و يتناول العنصر الثالث التاريخية الحقيقية و التاريخية الزائفة، و يتناول العنصر الرابع مفهوم الزمان الحقيقي و معنى الوجود بوصفه حضورا ثم بوصفه عطاء أو هبة.

أما الخاتمة ففي جزئيين، تجيب المؤلفة في الجزء الأول عن السؤال الأساسي للدراسة و هو كيف حاول هايدجر الإجابة على سؤال الوجود في "الوجود و الزمان"، و هو بمثابة تلخيص لمجمل النتائج التي توصلت إليها المؤلفة. أما الجزء الثاني فيجيب على أشهر الاتهامات التي وجهت لهايدجر و فلسفته و منها أن فلسفته رجعية تنكر التطور الذي حدث في تاريخ الفلسفة، و أنها ذات طابع ستاتيكي سلبي و بها نزعة عدمية و دعوة للامعقول و تأييد للإمبريالية، بالإضافة إلى اتهامها بالنزعات الذاتية و اللاإنسانية و النازية و ممثلة للجناح الملحد من الوجودية.

و الحقيقة أن الكتاب يعد أول دراسة جادة و متكاملة عن فلسفة هايدجر باللغة العربية، رجعت إلى المصادر الألمانية الأصلية و لم تتأثر بأي من التأويلات الشائعة أو الشروح الجاهزة لأعمال هايدجر. و الحقيقة أن مثل هذه الدراسة، التي هي أقرب الدراسات من روح فلسفة هايدجر و تكاد أن تكون شرحا لكتاب الوجود و الزمان فقرة بفقرة.

شرابي : الرمز والقيمة

يتواكب صدور هذا الملف عن المفكر العربي الكبير مع جهود متعدد للاحتفاء به كرمز وقيمة للنضال الفكري المتواصل ضد التخلف والتبعية والبطريركية المسيطرة وصولا لحداثة وتقدم وحرية للإنسان والمجتمع العربي .

وهذا الملف هو مواصلة للجهود التي قام بها المثقفون العرب لتكريمه والاحتفاء به ومناقشة أفكاره . ضمن محاولات كثيرة لتأسيس حوار موسع بين شرابي والمثقفين العرب أقيمت عدة ندوات في بيروت وتطوان والإسكندرية ووهران وقسطنطينة وصدرت مجموعة من الملفات والأعداد التذكارية من مجلات عربية : آفاق "لندن" ، واتجاه "بيروت" ، والأسئلة "تونس" ، ورواق عربي "القاهرة" وغيرها .

وحرص على المشاركة في هذا الملف الذي يتواكب صدوره مع صدور الكتاب التذكاري لأصدقاء وزملاء وتلاميذ شرابي والذي ينشره الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية عدد من الزملاء من الجزائر ومصر ولبنان وتونس تقديرا للقيمة والرمز ، الذي يضيف للعقل الإرادة ، رفضا للواقع المتردي للأمة ونقدا لكل القيم البالية وصولا إلى ما نحلم به من حداثة حقيقية ، أنه الفكر الممارس والعقل المناضل.. ليس فقط صور الماضي بل ضوء المستقبل .

تحيا شرابي

إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر
هشام شرابي نموذجا

الزواوي بغورة(*)

مقدمة

منذ ما يسمى بالنهضة العربية الحديثة وسؤال التحديث والعصرية والحداثة ما انفك يتردد على أقلام المثقفين والمفكريين العرب بمختلف توجهاتهم ومواقفهم السياسية والأيديولوجية والعقائدية ، ولقد اختلفوا في تشخيص وتقدير الوضع التاريخي والعلاقة مع الآخر وأفضل السبل للحاق بالركب الحضاري وظهر ما يمكن تسميته ابتداء بالتردد في الموقف تحت دعاوى الأصالة أو التراث أو الذات التاريخية أو الهوية الوطنية أو العقل العربي ، كما ظهر في المقابل ما يمكن تسميته أيضا بالإقبال على قيم الحداثة وأساليبها ، وهنالك من حاول الجمع بين القديم والجديد وبين الحداثة والتراث بشكل توفيقي أو تلفيقي.

وسأحاول في هذه المداخلة أن أقدم وجهة نظر المفكر العربي هشام شرابي في موضوع الحداثة وموقفه من بعض إشكالياتها والغرض الأساسي في هذا التقديم هو فتح نقاش وحوار في موضوع الحداثة عامة ووجهة نظر المثقف فيها ، ومن دون شك فإن حضوره معنا ، سيسمح لنا بفهم أعمق لمشكلة الحداثة في الفكر العربي ، ولذا فإن ما أقدمه لا يتجاوز قراءة أولية في الإنتاج الفكري لهذا المثقف العربي المناضل.

ليست الحداثة مشروعا فكريا عند هشام شرابي ، كتلك المشاريع الفكرية التي ميزت حقبة من تاريخ الفكر العربي المعاصر تحت أسماء مختلفة ، من التراث إلى الثورة أو التراث والتجديد ، أو تجديد الفكر العربي ، أو نقد العقل العربي أو نقد العقل الإسلامي أو حتى نقد العقل الغربي ، كما أن الحداثة ليست جهازا مفاهيميا

(*) أستاذ الفلسفة – جامعة الكويت

إجرائيا ، يجهد في اللحاق بكل ما جد في الفكر الغربي من مفاهيم ونظريات ومقاربات . وليست الحداثة في فكر هشام شرابي توفيق أو تلفيق بين قديم وجديد أو تراث وحداثة أو أصالة ومعاصرة ، ولا هي نكران للماضي وللتراث وجري وراء كل جديد ومعاصر وآني.

الحداثة في كتابات هشام شرابي ناجمة ، في تقديرنا ، من ضرورة إجتماعية وسياسية ، ومطروحة في الواقع الاجتماعي والسياسي والحضاري ، ولذا فإن مجالها الأساسي هو التاريخ بمعناه الإيجابي ، والحضارة والثقافة بمعناها الإنساني ، من هنا تغيب في تحليلات هشام شرابي تلك التقابلات والتعارضات والتناقضات التى ألفها الفكر العربي المعاصر ، ليحضر التحليل الاجتماعي والسياسي والحضاري الهادئ للحداثة بوصفها ضرورة تاريخية . وإذا كانت كذلك ، لزم تحليل وتشخيص الواقع العربي وليس النظريات العربية أو الغربية . والمظهر الأساسي لهذا الواقع هو الأبوية بوصفها : "سمة العلاقة الاجتماعية المركزية للشكل الاجتماعي السابق على الرأسمالية"(١) إذن الأبوية هي المقولة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المركزية في تحليلات هشام شرابي للمجتمع العربي التقليدي السابق على الحداثة . من هنا يفضل هشام شرابي النظر إلى الأبوية من منظور الحداثة ، وهكذا فبدلا من الحديث عن علاقة الحداثة والأبوية ، أي أن مقاربة هشام شرابي لمشكلة الأبوية باعتبارها بنية اقتصادية واجتماعية ونفسية وثقافية للمجتمعات العربية مقاربة حداثية ، فما هي نوعية هذه المقاربة ؟

يميز شرابي ، بين الحداثة والأبوية ، وهذا من خلال تصنيف موقفهما من المعرفة والحقيقة واللغة والسلطة والعلاقات الاجتماعية والبنية الاجتماعية ، بحيث تتأسس الحداثة على العقل بدلا من الأسطورة التي تقول بها الأبوية ، وعلى الحقيقة العلمية النقدية بدلا من الحقيقة الدينية أو المجازية ، وعلى اللغة التحليلية بدلا من اللغة البيانية وعلى السلطة الديمقراطية بدلا من السلطة الأبوية وعلى علاقات اجتماعية أفقية بدلا من علاقات عمودية وأخيرا على بنية طبقية بدلا من بنية عائلية أو عشائرية أو طائفية .

وإذا كانت هذه هي سمة الحداثة في مقابل الأبوية بوصفها واقع تاريخي ، فإن الحداثة تستلزم التحديث بوصفه عملية التحول الاقتصادي والتقني ، وكذلك ما يسميه بالحداثوية أو الوعي بالحداثة وبما يميزها عن التقليد ، ويسمح بالتالي بالتغيير ، تغيير الذات والعالم . من هنا ذلك التلازم بين الحداثة ووعيها وعملية التحديث.

لا يمكن فهم الأبوية التي يتحدث عنها شرابي ، إلا بوصفها "ظاهرة محلية ناتجة عن الاحتكاك بالحداثة الأوربية خلال العصر الإمبريالي"(٢) . من هنا فإن أحد المميزات الكبرى للأبوية المستحدثة ، هو الانفصام ، "ذلك أن حقيقته تقع مباشرة تحت مظهره الحديث ، فينشأ عنهما تنافر وتوتر وتناقض" (٣). ولعل المظهر الأكبر لهذه الأبوية كون مجتمعاتها ليست حداثية ولا تقليدية ، وتحويلها لجميع النماذج الحياتية والفكرية والسلوكية، إلى أصنام ، وقيامها على مستوى الوعي والفكر على المحاكاة والامتثال ، حيث الفكر لا يصاحبه النقد.

ومما لا شك فيه أن تحليل المستويات الثلاثة ، أي الحداثة والتحديث والوعي بالحداثة أوالحداثوية ، يتطلب النظر في جوانب عديدة ، خاصة ما يتعلق بالمراحل التاريخية للأبوية وبعلاقاتها بالعائلة والأسرة والقبيلة والسلطة السياسية ، ولكن سياق المداخلة لا يسمح بذلك ، من هنا فضلنا التركيز على بعض الملامح المتصلة مباشرة بالحداثة .

إن الحداثة هو التمكن وإتقان لغتها أولا ، أو بالأحرى من لغاتها ، وتجديد للغة الأم، ذلك أن التمكن من اللغات الأجنبية هو التحرر أيضا من اللغة الأبوية والمساهمة في تحريرها ، من أجل بناء فكر نقدي . ولا شك أن هذه العملية لكي تتم ، تحديث اللغة والفكر يجب استلهام "الفكر العلماني" بوصفه عودة للماضي ونقد له وتجاوز له عبر العلوم ، فالحداثة لا تخرج عن التاريخ ، والحداثة الغربية ذاتها ، مسار تاريخي ، من هنا لزم الحديث عن بعض المراحل التاريخية الكبرى للحداثة الغربية أي النهضة والأنوار والحداثة وما بعد الحداثة ، وفي نظر هشام شرابي فإن الحداثة تتحدد بالعلمنة والارتباط بالحاضر ، مما يقربه كثيرا من إطروحات محمد أركون . أما بعد الحداثة فتتحدد بالموقف المتشكك من الحداثة .

الحداثة تمر عبر نقد المجتمع الأبوي ، بواسطة النقد الحضاري ، لأن الثورة مشروع لم يعد قائما ، فـ "لم يعد مشروعا عقلانيا قابلا للتحقيق المباشر كما كانت الحال في بدايات القرن العشرين (٤). بما يفيد ضرورة تجاوز الأطروحات والنظريات التي أصبحت عتيقة والعمل على تجديد طرق التفكير في القضايا الجديدة ، والقضية الجديدة هي : "نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجيا وتفتيته سياسيا". (٥)

لاشك ان كل نظام ابوى او بنية بطريكية هى الهاجس الاكبر والعمل على التحرر والتغير هى الضرورة الاولى ويعتقد هشام شرابى ان تداخل الذاتى مع الموضوعى و تعانق السيرة الذاتية مع المعرفة الاجتماعية علاقة لها اهمية حيوية فى الفكر والابداع و الممارسة على السواء و اذا كان هشام شرابي يرى ان المنطلق يجب ان يكون الواقع وليس النظرية فانه يجب ان تكون هنالك بالاضافة الى المعرفة بالواقع إرادة للرفض وقدرة على التغير ورفض وتغيير بنية المجتمع البطريركى و يعتبر النقد العلمانى امضى سلاح فى وجه الهيمنة الأبوية .

ذلك أن مميزات المجتمع الأبوي أنه يعيش مفارقة تاريخية بين الحداثة والتقليد ، من هنا فهو ـ كما يقول ـ :"مجتمع متضارب التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية . فهو ، مثلا ، في حين يحلم بالوحدة الشاملة يمارس التفتيت والتشرذم ، في حين يسن القوانين والدساتير المثالية لا يتعاطى إلا القمع والإكراه ، وحين ينادي بالمبادئ السامية والحقوق الإنسانية (الحرية والعدالة) يناقض بأعماله وممارساته كل القيم الأخلاقية وكل حقوق المواطن والإنسان. (٦)

وعليه يعمل النقد الحضاري كوسيلة فكرية ومعرفية على الكشف عن تناقضات المجتمع الأبوي في الفكر والممارسة ، لأن "بروز الوعي الاجتماعي الناقد ، ووعي المجتمع لذاته ولأوضاعه ، هو الشرط المركزي لتجاوز الواقع الأبوي وتناقضاته. (٧)

ويستفيد النقد الحضاري من كل النقد ما بعد الحداثي لكنه يتحفظ على بعض مسائله، فالالتزام ما يزال من مسؤوليات المثقف . ولكن لا يرى داعيا لتحضير وصفات بما يجب وما لا يجب ، ولا داعي للحديث عن شرط "التبيئة" والتحفظ

والتكيف كما يفعل غالبية المفكرين العرب ، ذلك أن النقد الحضاري يرمي إلى "شق طريق مستقل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على انتقاء ما يناسبه من المفاهيم والأساليب من نماذج فكر الحداثة الكلاسيكي وفكر ما بعد الحداثة في آن .. القادر في الوقت عينه على تحديد إشكالياته الفكرية بثقة ووضوح وعلى معالجتها لا من موقع التجريد الأكاديمي أو الرفاهية الأدبية بل من موقع المسؤولية التاريخية والالتزام الاجتماعي.(٨)

من هنا يعتبر النقد الجذري أحد الوسائل المركزية في تحقيق الحداثة ، وذلك بالإطاحة بسلطة الأب والخطاب الأبوي المالك للحقيقة المطلقة ، و"الإعلان على أن الحقيقة ليست ملكا لأحد بل هي إجماع في سياق تاريخي متغير وملك للجميع.(٩)

هذا على المستوى السياسي أما على المستوى الأيديولوجي ، فيرمي إلى الارتفاع عن الجدل التجريدي باعتناق مبدأ التعددية الأيديولوجية (١٠). فمثلا الوحدة يجب أن تقوم على التعدد والاختلاف . وإعادة بناء المجتمع المدني وممارسة الحقوق السياسية والمدنية من قبل جميع المواطنين بالتساوي حيث تحتل وضعية المرأة في النقد الحضاري مكانة رئيسية، وحيث يجب إعادة النظر في مفهوم الفرد بغرض تجاوز الفصام بين المعنوي والفكري والحياتي .

لا شك أن هذه المقاربة ، التي يقدمها وما زال المفكر العربي هشام شرابي ، تحتاج إلى دراسة وتحليل ومناقشة ، وفي اعتقادنا فإن من بين الأسئلة الأولى المطروحة هو: متى يبدأ وينتهي المجتمع الأبوي ؟ وما هو المجتمع الذي تنطبق عليه هذه المقولة ؟ إنني أفكر في الشكل الكولونيالي الذي عرفته المجتمعات العربية وما استحدثه الاستعمار من ضروب القطيعة ليس فقط في أنماط واساليب الاقتصاد والاجتماع ولكن كذلك في أساليب العيش والثقافة ، من هنا فإن الأبوية كسمة للمجتمع التقليدي يمكن أن تكون سمة للمجتمع الحديث، كما أن الأبوية والتقليد ليس بالضرورة من سمات المجتمعات ما قبل الحداثية ، إذا فكرنا في الحدث الاستعماري وما استحدثه من أشكال الإنتاج والتغيير الذي مس المجتمعات العربية، وإنني أفكر هنا بطبيعة الحال ، حالة الجزائر ، كما أنني أعتقد أن ما يسمى بالدولة الوطنية ، رغم الاختلافات

الكبرى في التحليلات الاقتصادية والاجتماعية ، فهي تنتمي في مجموعها إلى بورجوازية الدولة الوطنية التابعة والخاضعة لتقسيم العمل العالمي.

وإذا كانت الأبوية هي السمة المركزية في المجتمع العربي ، فهل المجتمع العربي واحد وهل يخضع لأبوية أو شكل أبوي واحد ؟ وهل الأبوية كبنية اجتماعية خاصة فقط بالمجتمعات الما قبل الرأسمالية ، لنفكر قليلا في مجتمعات أسيوية ذات نظام رأسمالي وثقافة أبوية ، الهند واليابان والصين على سبيل المثال ؟ ثم هل الأبوية كشكل ثقافي وفكري نستطيع الإقرار النهائي ، أنها لا توجد في المجتمعات الرأسمالية كيف نفهم مثلا ما كتبه "دولوز وجاتاري" في "ضد أوديب" والرأسمالية والشيزوفرينية" وكيف نفهم كذلك آخر ما كتبه العالم الاجتماعي الفرنسي "بيار بورديو" وسماه بـ: "الهيمنة الذكورية"؟

صحيح أن المعنى أو أحد المعاني التي يعطيها المفكر هشام شرابي إلى الأبوية يجد أرضيته في تحليل ما يسمى بنمط الإنتاج الأسيوي ، وإذا كنا سنتجاوز الخلافات المعرفية والتاريخية التي لحقت بهذا المفهوم وما أثاره من صراع أيديولوجي فإن تلازم الاستبداد والحضور القوي للدولة والتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية تبقى موضوع خلاف ، ولا نستطيع تعميمها على ما أصبح يعرف اليوم بالعالم العربي ، قد يكون هذا ممكنا - ولست متأكدا على الإطلاق - على المجتمع المصري أو الشامي لكن في حالة المغرب العربي وحالة الجزائر يصعب أن لم يكن يستحيل الحديث عن نمط إنتاج أسيوي ، وفي تقديري أن تحليلات ابن خلدون في هذا السياق ستبقى لنا الريادة في ما يتعلق بالمجتمع المغربي قبل الاحتلال.

وفي تحليل المفكر لبعض السمات الكبرى للحداثة الغربية منذ عصر النهضة وتحديدا منذ القرن السادس عشر ، وفي حالة ما إذا نظرنا وبشكل مغاير لذلك التاريخ أي من زاوية ما بعد الحداثة ، لقلنا أن البشرية عرفت أشكالا مختلفة من الحداثة ، وأن التاريخ الإنساني لم يخل من حداثة وهذا عكس الرغبة الوضعية التي فرضت تاريخا لا يعرف إلا اللاهوت والميتافزيقا أو العلم والعقل والحداثة ، إن المنظور الذي يقول أن الحداثة مساوية للعقل والعلم والحرية والشفافية ، ينسى كذلك أن الحداثة مساوية

للاعقلانية والتمييز العنصري والاستعمار ، إذن من الضروري إعادة النظر في الحداثة وخاصة بالنسبة لنا سكان الجنوب والعالم الثالث - ففي تقديري - أن نقد الحداثة جانب مهم بالنسبة لنا كذلك صحيح يجب النظر في المنجزات الكبرى للحداثة ولكنه لا يمكن التغاضي عن مآسيها ، وفي سياق مقاربة المفكر هشام شرابي ، فإنه على علم تام أن الأسطورة بمعناها البنيوي لم تفارق الحداثة الغربية ، وأن هذه الحداثة خلقت أساطير كبرى ، لعل أهمها أسطورة الرجل الأبيض المتفوق والمستنير ، وأن الحقيقة العلمية متلبسة بأشكال من الأيديولوجية والتوظيف السياسي ، وأن اللغة الغربية الحداثية لم تكف عن المجاز والتضليل ؛ لنفكر قليلا في ما يقال عن حقوق الشعب الفلسطيني وأشكال التأويل التي تلحق بقرارات الأمم المتحدة ، كما أن السلطة في الحداثية ليست دائما ديمقراطية ، لنفكر قليلا في الفاشية والستالينية ، وحتى الديمقراطيات الغربية لا يمكن وصفها إلا بديمقراطية محدودة ، ما دامت تمارس الاصطفائية والانتقائية في المعايير ، لننظر كيف يتم التلاعب بحقوق الإنسان .

لا شك أن هذه الاعتراضات ليست غائبة على ذهن المفكر العربي هشام شرابي ، إلا أننا نعتقد أنه من غير الممكن الاستمرار في تفكير النموذج الحداثي الغربي من دون نقده وعلى أكثر من مستوى وصعيد ، ومن هنا لزم الإشارة إلى أن الحداثة ذات طبيعة أوربية وأنها حصيلة عملية تاريخية شديدة التعقيد ، وأن من أهم خصائصها المبدئية هو كونها "جدلية على المستوى الفكري وثورية على مستوى الممارسة".

ليست الحداثة من دون أدنى شك أختيار ، نريده أو لا نريده ، إن الحداثة ضرورة تاريخية فإما أن نكون حداثيين ونقوم باستحداث أساليب جديدة في العيش والتفكير أو سيتم استحداثنا بشكل انفعالي كما هو حاصل حتى الان ، كما أن الحداثة ليست تقابلات وتعارضات وتناقضات جدلية ، إن الحداثة صيرورة أو مسار تاريخي يتحقق بأشكال مختلفة ولا شك أننا في المجتمعات العربية نعيش أشكالا من التحديث منذ الاستعمار وقيام "الدولة الوطنية" ، من هنا نعتقد أن اللازمة الكبرى لكل حداثة هو المعرفة النقدية والممارسة الواعية .

(1) هشام شرابي : النظام الأبوي وأشكالية تخلف المجتمع العربي ، دار نلسن ، ٢٠٠٠ ص ٤٧

(2) المرجع نفسه ، ص ٥٨

(3) المرجع نفسه ، ص ٦٠

(4) هشام شرابي : النقد الحضاري ، لواقع المجتمع العربي المعاصر ، دار نلسن ، ١٩٩٩ ص ١٤٦

(5) المرجع نفسه ، ص ١٥٣

(6) المرجع نفسه ص ١٥٣

(7) المرجع نفسه ص ١٥٨

(8) المرجع نفسه ص ١٦٠

(9) المرجع نفسه ص ١٦٠

(10) المرجع نفسه ص ٥٦

النظام الأبوي ودور المثقف

قيصر عفيف(*)

يقف الإنسان العربي أمام واقعه فلا يرى غير الأزمات. تحمله . الأزمات السياسية من نكبة إلى نكسة ، ومن هزيمة إلى هزيمة تأسره الأزمات الاجتماعية وتمنع انطلاقه فيرتد منطويا على ذاته ، عاجزا ، خائبا ، يائسا ، محبطا . وبما أن الإحباط واليأس حالات طارئة لا يمكننا ، كما يقول المفكر هشام شرابي "أن تشكل خيارا كيانيا لمن يريد الحرية والحياة" . خيارنا الواضح والوحيد هو رفض الواقع والصراع لتغييره .[1] فكان من الطبيعي أن يحاول هذا المفكر ، وعلى مدى ما يقرب من خمسة عقود ، العمل على تغيير الواقع المتخلف للمجتمع العربي ، كما حاول جهده للانتقال بالمجتمع العربي إلى الحداثة . فما هي الملامح الأساسية لهذه المحاولة.

يرى الدكتور شرابي أن السبب وراء التخلف الذي يغلب على المجتمع العربي إنما هو النظام الأبوي المسيطر عليه . وهذا النظام يرفض قيما وأفكار على أعضائه من شأنها تعزيز العلاقات العائلية والطائفية وتمنع قوى التغيير من أن تطالبها . أنه نظام الفوضى واللاعقلانية والعجز. حيث ينغلق العقل ويتوقف عن التساؤل والبحث في شؤون المجتمع وحيث يغيب الفكر النقدي الحر المستقل .

ولأهمية تعرية هذا النظام الأبوي أفرد الدكتور شرابي له كتابا خاصا سماه "النظام الأبوي وإشكاليات تخلف المجتمع العربي"[2] تناول في هذا الكتاب بنية المجتمع الأبوي المتخلف وأشار إلى الطرق التي تساعده على الخروج من تخلفه وإلى العقبات التي قد تواجهه في صراعه مع التحديات التي تمنع الانطلاق نحو الحداثة. فالكتاب نقد حضاري لظواهر هذا المجتمع. وهدف النقد الحضاري كما يقول الدكتور شرابي هو "نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجيا وتفتيته سياسيا من الداخل" .[3]

(*) كاتب وناقد وأستاذ لبناني

ويرى شرابي أن هذا النظام الأبوي الذي يسيطر على المجتمع الأبوي أضاع فرصا تاريخية ثلاثا : فرصة تحقيق الوحدة ، فرصة التنمية الاقتصادية على نطاق قومي ، وفرصة بناء مجتمع ديمقراطي حر وعادل.[٤] وضياع هذه الفرص أدى إلى الواقع الذي يعيشه المجتمع اليوم ، واقع الهزيمة والانكسار ، واقع التمزق والضياع ، واقع العجز والخيبة . ولا خروج من دائرة هذا الواقع الذليل إلا بإعادة النظر الجذرية في كل ما فرض على أبناء هذا المجتمع من أفكار وعلاقات وقيم . وهنا يأتي دور الفكر النقدي الذي يعمل على تغيير الوعي الاجتماعي في محاولة للخروج بأبناء هذا المجتمع من دائرة الشعارات اللفظية والبلاغة الفارغة والتفسيرات الغيبية إلى اعتماد العقل والتحليل والنقد الحضاري . وبهذا نبدأ الطريق نحو الحداثة الحقيقية .

من هو المؤهل للقيام بهذه المهمة ؟ أنه المثقف . تناول شرابي في مقالات عدة مفهوم المثقف مشددا على دوره في عملية التحديث . المثقف عنده ليس حامل الإجازة الجامعية ولا الذي يتعاطى الشئون الثقافية في الدوائر الأكاديمية . المثقف قد يكون الاستاذ والصحفي والفنان والعسكري وأي فرد أخر من أفراد المجتمع. أن ما يحدد المثقف الحقيقي، كما يقول شرابي: "ليس علمه أو مركزه الاجتماعي بل موقفه الفكري وتوجهه الاجتماعي" [٥] لا يعالج المثقف الحقيقي قضاياه من موقع التجريد وبالتالي لا يدعي امتلاك الحقيقة كاملة . أنه يعمل على معالجة قضاياه من موقع المسئولية التاريخية والالتزام الاجتماعي . يرفض أن تفرض عليه الحقيقة وبالتالي يرفض أن يفرضها على غيره . فالحقيقة عنده نتيجة سياق تاريخي متغير ، وهي ملك للجميع . ولأنه يلتزم قضايا مجتمعه يصبح المثقف مصدرا رئيسيا من مصادر الضغط التي تعمل على إحداث التغير . ولأنه قادر على التحليل النقدي يستخدمه كوسيلة تساعده على تغيير ما يجب تغييره في مجتمعه . ولهذا يكون المثقف قادرا أيضا على اختراع لغة جديدة بدل اللغة التي استهلكها المجتمع الأبوي ، وتساعده هذه اللغة الجديدة في القيام بمهمته النقدية . كما تساعده على تغيير الوعي عند الأفراد والذي هو شرط لتغيير الواقع . والواقع الحالي للمجتمع العربي كما يراه شرابي أنه مجتمع تقليدي تحكمه علاقات الأبوية التقليدية من العصبيات العشائرية والولاءات الطائفية تسيطر على الفرد وتقمعه وتخضع المرأة وتحقرها. [٦] ولهذا تقع على

أكتاف المثقفين مسؤولية كبيرة في نقد هذه العلاقات الأبوية وتعريتها . ولا يجوز له أن يتخلى عن هذه المسؤولية لأنه لو فعل لترك الباب أمام المستشرقين والأجانب يعالجونها . وهم ، حتى ولو أحسنوا النية يظلوا بعيدين وتظل نظراتهم محدودة ولن يعرفوا المجتمع كما يعرفه أبناؤها.

يحدد الدكتور شرابي الأخطار التي يتعرض لها المثقف الذي ينوي الالتزام بالنقد الحضاري لمجتمعه . أهم هذه الأخطار أن يميل إلى معالجة موضعاته معالجة أكاديمية معزولة عن الواقع المعيوش للحياة اليومية . ويقول شرابي : "إن ما يدفع بالمثقفين إلى ما أسماه التراجع الأكاديمي والهروب الفكري بدل مجابهة الواقع السياسي والأيديولوجي لا يكون فقط خوفا من بطش السلطة وأدواتها القمعية ولكنه أحيانا خوفا من شراسة الأصولية الدينية المتطرفة.(٧) من هنا يبدو شرابي نفسه مثال المفكر الذي يرسم صورته يلتزم بقضايا مجتمعه ، ينتقد العلاقات التي يجب تغييرها ، يرسم الطريق ويؤشر باتجاه الحلول . ولا نعرف بين المفكرين العرب من يضاهيه في جرأته ووضوحه والتزامه لا يدور حول القضايا ولا يتناولها من بعيد ، لا يموه ولا يراوغ . بصراحة نادرة يصف عيوب مجتمعه ويكشف أمراضه .أسمعه يلخص واقع المجتمع العربي :

"أن مجتمعنا العربي في حالة تفسخ . وهو ينهار أمام أعيننا على كل المستويات وفي كل مجالات الحياة.إننا في حالة ترد اقتصادي واجتماعي خطير . أن مواردنا الطبيعية والإنسانية تهدر يوما بعد يوم ، وعدد السكان يتزايد والخدمات البشرية تتقلص وتتوقف والإنسان في وطننا يذوب ويذوب"(٨)

يرى شرابي أن السبب وراء حالة التفسخ التي يعاني منها المجتمع العربي يكمن في غياب الوعي عند الإنسان العربي بعامة . ويعود السبب في غياب الوعي إلى غياب الحرية الفكرية التي تتيح للمثقف أن يتناول موضوعاته ويوجه نقده دون خوف . دون هذه الحرية لا يمكن أن يتجاوز المجتمع حالة التخلف والعجز التي يتخبط فيها. ودون هذه الحرية يظل الفرد خانعا خاضعا، جيلا تلو جيل ، إلى نظام

القيم التي فرضها عليه المجتمع الأبوي . وبالتالي يستحيل الانتقال إلى مجتمع حديث جديد وإنما يظل يتخبط المجتمع في فوضاه ولاعقلانيته .

وسوف يكتفي الإنسان فيه بالعيش الرتيب حيث لا هم عنده سوى تأمين مصلحته الفردية وأمنه الشخصي . ولا خلاص من هذه الدائرة إلا بالفكر النقدي حيث يكون المفكر حرا حرية كاملة في تناول موضوعاته . لا تمنعه حدود ولا تأسره جدران في التعاطي مع قضايا مجتمعه على تعددها وتنوع موضوعاتها . لا يردعه سوى الفكر ولا يوجه مسعاه سوى النقد ليقول ما يساعده على تغيير الوعي في أمور الدين والأدب والتاريخ والسياسة والمرأة .

وهذه كلها قضايا تناولها المفكر شرابي بحثا وتمحيصا إلى أنه أعتبر أن قضية استغلال المرأة إنما هي حجر الزاوية في بناء النظام الأبوي المتخلف . ومحاربة هذا النظام إذا كان لها أن تنجح في تغيير واقع الحال ، عليها أن تبدأ في تحرير المرأة . أن المرأة نموذج جيد لحالة الكبت والقمع والاستعباد والحرمان التي يعاني منها الإنسان في المجتمعات العربية عامة . فكما تقمع السلطة الرجل كذلك يقمع الرجل المرأة . وإذا أراد المجتمع العربي أن يتحرر فعليه أن يضع قضية تحرير المرأة في أولى أهتمامته . عليه أن يتوقف عن تهميش وجود المرأة وأن يمتنع عن تأكيد تفوق الرجل وتثبيت هيمنته وسلطته في كل مناسبة . يؤكد شرابي قائلا أنه في غياب المساواة بين المرأة والرجل يغيب مبدأ المساوة في المجتمع".

إلا أنه لا يكفي أن نردد القول بالمساواة ونظل في الحياة اليومية نمارس التسلط الأبوي . لا يكفي أن نلهج بالسنتنا بالمساواة ونميز بأعمالنا في المدرسة والجامعة والمنزل والمهنة . علينا أن نعمل على تحرير المرأة تماما من عبوديتها للرجل وعلى جميع المستويات . وإذا أتيحت لها فرصة الاستقلال المادي تخلصت من عبوديتها الاقتصادية للرجل وهكذا تنال حقوقها كاملة في كل مجالات الحياة من الزواج والطلاق وحق رعاية الأطفال إلى القيام بالمهنة التي تراها مناسبة لها .

بالاضافة إلى كل ذلك على المرأة أن تشارك الرجل في صنع القرارات لا أن تكتفي بمجرد المشاركة في اتخاذها . عليها أن تشارك الرجل مشاركة الند للند . أن

تعيد معه النظر في كل القضايا الأساسية العالقة . كما عليها أن تعمل معه جانبا إلى جنب في الأحزاب السياسية والجمعيات والمؤسسات وتشاركه على قدم المساواة.

وحتى تتم هذه المشاركة لا يكفي التشريع بالمساواة بين الرجل والمرأة . كما لا يكفي التوجيه والنقد . لأن مجرد هذه الأمور لا تحدث التغيير الضروري المطلوب . علينا أن نعمل على تغيير الوعي عند الرجل ، على الرجل أن يكون مستعدا لقبول هذا التغيير . عليه أن يرى الأهمية وراء المساهمة النسائية الفاعلة في أمور الحياة على تنوعها . عليه أن يدرك أن قضية المرأة ليست قضية تخص النساء وحدهن إنما هي قضية جوهرية من قضايا المجتمع . ولهذا يدعو شرابي المثقفين على اختلاف مشاربهم إلى إدخال قضية المرأة في الوعي السياسي ، لتصبح قناعة داخلية وقضية قومية عند كل فرد من أفراد هذه الأمة

وبالإضافة إلى تأكيده على أهمية تحرير المرأة يطرح شرابي قضية الحرية في المجتمع . رأى أن المجتمع الأبوي يعمل على خنق الحرية الفكرية ليستمر في طغيانه واستبداده وليمنع أي تغيير في نظام علاقاته . إلا أنه دون هذه الحرية الفكرية لا مجال لفكر نقدي أصيل يقود المجتمع إلى الصحوة الاجتماعية الضرورية . واقترح شرابي خمسة إجراءات عملية من شأنها ، إذا تم تطبيقها إرساء القواعد الضرورية للحرية الفكرية في المجتمع العربي.(١٠) وهذه الإجراءات هي : تثبيت القوانين لضمان حرية القول . رفع الرقابة عن وسائل الإعلام ، رفع الحظر عن دخول الكتب والمجلات الأجنبية ، إعطاء الجامعات الاستقلال الداخلي ، تثبيت استقلال القضاء ووضع أجهزة المخابرات تحت سلطة القانون.

كانت هذه لمحة موجزة للمهمة التي وقف نفسه عليها أحد أبرز المفكرين العرب . ولأنه يرى إننا على شفير كارثة قومية قد تؤدي في السنوات القليلة القادمة إلى بعثرة المجتمع العربي وبلقنته ،(١١) حاول أن يطرح مشروعا نهضويا . فكيف نستفيد من الفكر الذي تركه ؟ أكثير أن يتعمم هذا الفكر على النخبة الواعية والتي على أكتافها يقوم المجتمع الجديد ؟ على الصحفيين الثقافين ، وعلى أساتذة الجامعات ، وعلى كل المثقفين الواعين. العمل معا لطرح أفكار الدكتور شرابي في دوائرهم

ومناقشتهم باستمرار علها تكون قادرة على إحداث تغيير في المجتمع ينقله من دائرة التخلف . أترانا نستمر في تعامينا ونهرب من مسؤوليتنا ؟ المستقبل وحده يجيب .

الهوامش

(١) شراب ، هشام : أزمة المثقفين العرب ، دار نلسن ، السويد ، بيروت ٢٠٠٢ ص٤

(٢) نشر بالإنجليزية عام ١٩٨٨ ونقله محمود شريح إلى العربية ونشرته دار نلسن ، السويد بيروت عام ٢٠٠٢

(٣) شراب ، هشام : النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر،دار نلسن ، السويد ، بيروت ٢٠٠٢ص١٤٧

(٤) أزمة المثقفين العرب ص ٦٦

(٥) النقد الحضاري ، ص١٩٢

(٦) المصدر نفسه ص ١٩٥

(٧) المصدر نفسه ص ١٣٣

(٨) المصدر نفسه ص ٢٤٧

(١٠) النظام الأبوي ، ص ٢٧

(١١) النقد الحضاري ص٢٥٢

مشكلة القيم في فلسفة هارتمان ولويس

مقدمة المترجم

محمد محمد مدين[*]

يشير " عبد المجيد زراقط إلى هجرتين في حياة "شرابي " "[١] والهجرتان الي أمريكا الأولي كانت ١٩٤٧ بينما كانت الثانية في ١٩٤٩ ، ولكن شتان بين الهجرتين[٢]، فبينهما اختلاف محوري . في الهجرة الأولي كانت الأحلام متوهجة وكان "شرابي " يعد نفسه بالعودة السريعة الي الوطن ، أما في الثانية فقد أنطفأ الوهج وتلاشي ، فقد أغتصب اليهود فلسطين الحبيبة وكان شرابي هاربا من مصير حداه السجن والإعدام .

يقول "شرابي " في هذا فأنا لم أهاجر الأبعد عودتي ثانية الي أمريكا ١٩٤٩). ومع ذلك يقول (في سنة ١٩٤٩ غادرت البلاد ، لكني لم أهاجر . لم أقتلع ، بقيت جذوري مغروسة في أرضي وإن كنت بعيدا عنها . ويضيف كأنه يسوغ هجرته في المرة الثانية (المفارقة أني لو بقيت في وطني لكنت أغلب الظن دخلت السجن ، أو قتلت ، كما حدث للعديد من أبناء جيلي من المثقفين ثم يقرر أن حقائبه دائما معدة بانتظار ساعة العودة[٣]. فهو (سيعود يوما فشعبه جزء منه ووطنه يحمله في قلبه[٤]). فالهجرة تعني الاقتلاع وبدء حياة جديدة . الا أني لم أقتلع من وطني ، ولن أبدأ حياة جديدة . بقيت جذوري مغروسة في أرض كنت بعيدا عنها . حتي اليوم مازلت غريبا في هذا البلد الذي قضيت فيه الجزء الأكبر من حياتي • الواقع الذي عشته منذ أكثر من أربعين سنة مازال عاجزا عن امتلاكي . إني كالمسافر الذي يملأ الحنين قلبه من منذ اللحظة التي يغيب فيها ساحل بلاده عن ناظريه ، ويعيش محكوما بالأتي والعابر ، حقائبه معدة دوما ينتظر ساعة العودة .

(*) قسم الفلسفة – جامعة القاهرة

وقد عاد وترك العيش الأمن والمركز الثابت ورضي بالمستقبل الغامض والحياة القلقة ، ولكنه لم يستطع الحصول علي إذن بالإقامة " الا بالواسطة ". فقد عاد يعمل من أجل شعبه ووطنه ولكنه اكتشف ، كما يفعل كل مثقف عائد لخدمة وطنه ، أن الشعب والوطن لايأبها به ولا بأحلامه ، وأن الواقع يناقض الرؤيا . ويضع شرابي يده علي السبب فيما يشعر به من إحباط كبير ويرده إلي عدم تمكنه من العودة الي الوطن والتوصل إلي موقع يستطيع من خلاله المساهمة الفعالة في قضاياه بشكل أو بأخر [٥] ويعبر (شرابي) عن هذه الأزمة ، "أزمة المواطن " في علاقته "بالوطن " فقد شعر بالأزمة عندما وصل ألي سن التقاعد في الجامعات الأمريكية وهو في الخامسة والستين ، ولا ينهي هذه الأزمة أن قانونا صدر بإلغاء سن التقاعد الإجباري وأعطي لأساتذة الجامعة الحق في تأجيل موعد تقاعدهم إلي سن السبعين وما بعد وإن الأمر أصبح ، في النهاية مرهون برغبة الأستاذ .

فهو يسأل نفسه ماذا لو أنني قررت التقاعد في نهاية هذه السنة فما الذي سوف أفعله في أوقات فراغي ؟؟ هل أعود الي الوطن ؟؟ ولكنه يسأل في أسي وحزن : أين الوطن ؟؟ أين "وطني "الأن؟؟ ويجيب " الضفة الغربية أدخلها بجواز سفر أمريكي لستة أشهر قابلة للتجديد ؟ أم لبنان حيث يسمح لي بالإقامة لمدة ثلاثة أشهر فقط ؟؟ ويذكر في حزن ممض ، أيام الصبا ، عندما كان يحدوه الأمل بالتدريس في جامعة الكويت ، ولكنه يقول بأسي شديد (إن حصولي علي تأشيرة إلي الكويت اليوم أصعب من حصولي علي تأشيرة إلي إسرائيل)[٦].

ويحدد "عاطف عطية " في مقاله " موقع هشام شرابي في الفكر العربي[٧] أربع مراحل فكرية يري أنها تشكل المحطات الرئيسية في تطور "شرابي " الفكري .ففي المرحلة الأولي ، وهي بداية دراسته في الجامعة الأمريكية في بيروت ، وبداية عمله الحزبي ١٩٤٠-١٩٤٧ ، نلتقط البذور الأولي لتكون "شرابي " الفكري ، أبتداء من وصفه حياته في (يافا) وصولا الي نظرته كعربي الي الأخر كأجنبي ، وهي نظرة الحقد المتولدة من نظرة الاستعلاء .

يقول شرابي موضحا هذه الفكرة مستعينا بالتحليل الاجتماعي لطبقته ، فقد كانت أهم القيم في حياة الطبقة الاجتماعية التي أنتميت اليها هي المكانة الاجتماعية واسم العائلة والكرم التظاهري تجاه الضيف . كان للكرامة معني خاص عند هذه الطبقة ، فأقل شئ يثير شعورها بالكرامة . من هنا ، في فترة الاحتلال ، أتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست، فكأن كرامة العائلة والحق القومي والحرية أشياء متساوية . أما أن الشعب كان يعيش حياة زل وقير وتهان كرامته كل يوم ، فأمر لم يكن يدخل في مفهوم هذه الطبقة . من هنا لم يكن في مضمون الوعي القومي ما يربط حياتنا وعملنا بواقع شعبنا وحياته . وكان الاستقلال يعني التخلص من أجانب يحتلون مراكز السلطة في بلادنا ويحرموننا من التمتع بها . أما تحرير الشعب وتحرير المجتمع فأمر لم يدخل تصورنا أبدا .

أما قادة هذه الطبقة ومفكروها فكانوا يرون المجتمع والتاريخ من خلال معاني موقعهم الطبقي وقيمه ومصالحه وكأن قادتنا ومعلمونا يكرهون الغربي ويعشقونه في نفس الوقت نفسه . كان الغرب بالنسبة اليهم مصدر كل ما تشتهيه انفسهم ، في الوقت ذاته مصدر ذليهم وتعاستهم . وهكذا غرسوا فينا مركب النقص تجاه الغرب وعقد تقديسه معا ، وغدت مفهوماتنا القومية تعصبية بعيدة كل البعد كله عن المفهومات الاجتماعية والتاريخية الصحيحة[٨]. وعلي هذا الاساس تكونت أفكار "شرابي" السياسية وأهمها فكرة الوطنية بمعناها العاطفي الناتجة عن الممارسة العملية في الموقع المقابل للأجنبي . وأن كانت هذه الممارسة لم تتعد التعامل اليومي السلبي . ولم تكن الممارسة الفكرية بأحسن حال. وان كان شرابي يعترف بصعوبة ربط المفاهيم بالواقع الاجتماعي بل وكان يراها " مشكلة في غاية الصعوبة [٩]

والمرحلة الثانية تبدأ بعد تخرجه من الجامعة الأمريكية في بيروت والتحاقه بجامعة "شيكاغو" في الولايات المتحدة الأمريكية في شتاء ١٩٤٨ .لقد كان "شرابي" مهتما بدراسته اهتمامه بالانخراط في الحياة الأمريكية فهو يظهر موقفه الماخوذ بكل ما يمثله الغرب ، حتي علي المستوي الاكاديمي كما يظهر في المحطات الرئيسية لتطوره الفكري والثقافي ابتداء من تشجيع اساتذته وانتهاء باهتمام "انطون سعادة " بـه

وحاجته اليه في أمور تنظيمية تخص الحزب " الحزب السوري القومي وقد اعتقد شرابي " في هذه الفترة أن الحزب وحده سيحرر فلسطين " وانه قادر علي إزالة العار الذي لحق بالعرب ، وبقي علي الايمان الي أن أغتيل سعادة ١٩٤٩ فأحس بالخطر فنجا بنفسه وعاد الي امريكا حيث تحولت حياته الي صمت في المنفي أنتهى ببداية المرحلة الأخيرة من تطوره عقب هزيمة ١٩٦٧ ، ويقر بأنه ودع أخر ما تبقى في نفسه من الحزب الذي كان جزءا من شبابه ١٩٦٥. والحق أنه ودع الحزب عمليا بعد مقتل سعادة ١٩٤٩. ويطرح (شرابي) علي نفسه ، إثر النكسة ، التساؤلات التالية: لماذا خسرنا كل معركة خضناها مع العدو ومع التخلف ومع الرجعية ؟؟[١٠]

والمرحلة الثالثة من تطور (شرابي)الفكري تمثل (الغربة الكاملة) التي امتدت من ١٩٥٠ –١٩٦٧ . ويعتبر (شرابي) هذه المرحلة بمثابة صمت في المنفي ، الا أنها كانت علي المستوي الشخصي ، في غاية الاهمية ، فهي تمثل قصة تحصيله العلمي بعد الدكتوراه وبعد أن تلقفته جامعة "جورج تاون " في نفس السنة [١١]

تميزت المرحلة الرابعة من تطوره الفكري باليقظة وبعودة الوعي القومي وقد انبثقت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ . فقد التزم بعدها بقضايا التحرر في العالم وليس قضية فلسطين وحدها . وفي السبعينات اتخذ تفكيره اتجاها جديدا وهو تحليل الواقع الاجتماعي في العالم العربي واسباب فساده فبدأ بالتساؤل عن اسباب الخسارة في أي معركة نخوضها ولماذا نعجز عن تحقيق اهدافنا الاجتماعية في حين تبدو الظروف الموضوعية مواتية لتحقيق أفضل لهذه الاهداف ؟؟ لماذا نقبل في أعمالنا ما نرفضه في أقوالنا وفي تفكيرنا الخاص ؟؟[١٢] ويوضح موقفه بقوله (إن ما كنت اسعي اليه هو تثبيت العلاقة بين (الفكر)و(الواقع) (صور الماضي ص ٣-٣٣)

ويطرح(شرابي) سؤالا نراه غاية في الاهمية ، وهو السؤال الخاص بعلاقة المثقفين بالسلطة . فما الذي يريده المثقفون في المجتمع العربي ؟؟ يقول : في المجتمع العربي يريد المثقفون ايصال "الحقيقة إلى ذوى السلطة ولكن ما الذي يريده القائمون على السلطة من المثقفين"؟؟ أنهم لا يريدون حقيقة المثقفين ولا "فلسفتهم " بل يريدون ولاء المثقفين الشخصي. وهذا هو مسلك النظام الأبوي وموقف القيادات الأبوية .

ويعترف (شرابي) بأن الخطأ الفادح الذي وقع فيه هو اعتقاده أن "الثورة الشاملة "قادمة لا محالة وأن ازالة الانظمة العربية المهترئة سيحدث عاجلا أو أجلا ، وأنه سيقوم مكانها النظام العقلاني الحديث ويعترف بأنه ظل علي هذا التفكير (المثالي) حتي اكتشف أن النظام الأبوي قادر ، إذا لم يجابه مباشرة ، علي الوقوف بوجه كل ثورة وإحباطها(المصدر السابق ص ٣).

برغم أن (شرابي)يقول في"صور الماضي":"لست أدري ما الذي دفعني الي الفلسفة " وإلا أننا لا نجانب الصواب لو قلنا أن حب شرابي الأول والأخير هو الفلسفة. فأن كل الطرق لدي "شرابي " تؤدي الي الفلسفة. (كان اختياري الفلسفة موضوعا لدراستي نتيجة رغبتي الملحة أن أتخلص من حالة القلق النفسي والضياع الفكري التي كنت فيها)، ونجد في مذكراته المؤرخة (١٥ تشرين ثاني ١٩٤٤) ما يؤكد هذا المعني فهو يقول عن نفسه (أحاول تحقيق أمرين : أن تفهم نفسي الداخلية وأن استعمل عقلي بشكل منظم). مطلبان لا يتحققان الا بدراسة (علم النفس) من جهة و(الفلسفة) من جهة أخري . ولكنه ،ومع ذلك ، لم يهتم بعلم النفس بل ، وكما يعترف ، لم يقرأ فيه كتابا واحدا مع أنه يندم علي ذلك وكان يتمني لو انه لم يفعل ؛ وفي المقابل اندفع (شرابي) نحو (الفلسفة) فقد كان يري (أن أنجح وسيلة للتوصل الي الوضوح الذهني ومعرفة الأمور علي حقيقتها هو في دراسة علم المنطق لا علم النفس)(الجمر والرماد ص ٤٧)

ويقول أيضا (كانت النزعة الطاغية في حياتي هي نزعة التفلسف .. وكنت بطبيعتي أميل إلى "فلسفة " الأشياء ، أي أن أراها من خلال حجب كثيفة من التأمل والتفكير ، وليس بشكل مباشر وعفوي) (نفسه ص٤٥).

لقد كان "شرابي" يشعر بالقلق الداخلي والشوق العميق إلى الخروج مما كان فيه من (الضلال) و (التخبط الفكري) ، فوضع جانبا كل الاعتبارات العملية وقرر التخصص في الفلسفة ، ولم يخرج عن هذا الخط إلا بعد حصوله على الماجستير في الفلسفة من جامعة شيكاغو ١٩٤٨ حينما أدرك أنه سوف يصبح فيلسوفا محترفا إن لم يغير تخصصه ، ومن ثم فقد قرر ، بمساعدة أرنولد برجشتر سر ، الالتحاق بقسم

"تاريخ الحضارات " وفي هذا القسم ، أتم دراسة للدكتوراه ١٩٥٣ ، الا أنه لم يندم يوما علي دراسته الفلسفة فهي التي ذودته بقاعدة فكرية واسعة ومكنته من فهم القضايا المعرفية والمنهجية التي واجهها بعد ذلك في عملية التحليل الاجتماعي والنقد الحضاري . وهكذا كانت الفلسفة في البداية "موضوعا " وفي النهاية "منهج لا غني عنه للتحليل الاجتماعي والتاريخي والسياسي : فقد ظلت الفلسفة (حب شرابي) الأول والأخير ، هي الحب الذي لا تخمد جذوته ؛ فهي للحب الباقي في قلبه والراسخ ؛ وهل هناك دليل " علي ما نقول أقوي من أن يكون كتاب "هيدجر " في الشعر واللغة والفكر " هو رفيق شرابي وأنيسه في حجرة العمليات (صور الماضي ص ١٥-٤٣)

في صيف عام ١٩٤٥ كانت لشرابي محاولة فلسفية ، فقد كتب دراسة فلسفية حول ما كان يؤمن به ، واختار لها عنوانا: (نظرتي الي الوجود) وقد كتبها باللغة الإنجليزية . وتتألف الدراسة من قسمين رئيسين . في القسم الأول يعالج فكرة الله ويؤكد استحالة معرفة الله علي مستوي العقل والعلم ويعترف بأنه كان في هذا يدعم أفكار ميخائيل نعيمة الصوفية . ويتناول فكرة " الأنسان " وينتهي الي أن هدف الأنسان هو ، كما قال أرسطو ،تحقيق السعادة .

وفي القسم الثاني ينهض شرابي بمحاولة (تحليل المعطيات الفكرية) الخاصة به ، ويقوم بتحليل الأشياء التي يجدها ذات قيمة في الحياة والتي يصح أن تكون هدفا لسعي الأنسان وكفاحه ، وينتهي الي أن هذه الأشياء قليلة وليست كثيرة ،فهو يؤكد أن (أشياء قليلة تجعل عيشنا محتملا وأحيانا تسبغ عليه جمالا ومعني ، وأهمها الصداقة ، والحب ، والفن والمطالعة والعمل)

ويقول عن الصداقة (لا أستطيع تحديد معني الصداقة ، وكل ما بوسعي قوله هو أن الصداقة تقوم على أساس من التفاهم المتبادل الذي يجمع أثنين من البشر بأواصر محبة عميقة)، والصداقة لا يمكن أن تكون عامة ، ويستشهد علي هذا بعبارة أرسطو "(من كان له أصدقاء كثيرون لا صديق له). ويري أن (الحب هو أجمل ما يمكن للشباب أن يتمتع به في الحياة)و(أن الحياة تصبح أجمل شئ في العالم). و(الفن مصدر الذ مباهج الحياة وأعمقها إذ عرف المرء كيف يتذوق الفن تذوقا

صحيحا) ولكنه يشير الي أن هذا التذوق يتطلب ثقافته رفيعه فيقول (فقط من خلال الثقافة الفنية يستطيع المرء أن يتمتع ،بحق ،بنتاج الفن) . أما عن المطالعة فيري أنها (كنز لا يفني) وأنها (نبع من الغبطة لا ينضب) . ويعد قيمة العمل أهم شئ في حياتنا (ففيه تصب كل العوامل الأخري كما تصب الجداول في النهر المنساب نحو البحر حيث يجد راحته الكبري). ويميز (شرابي)بين نوعين من العمل :العمل الحيواني ويعني به العمل اليدوي .

- العمل الخلاق ويعني به العمل الفكري الذي يعتبره وحدة العمل الخلاق بأسمي أهدافه وأرفع معانيه (الجمر والرماد ص ٨٧-٧٩)

- وكتب شرابي في نفس العام بحثا عن (نظرية الجمال) صدره بعبارة (أ، الحقيقة في ماهيتها مطلقة ، فليس في ذلك أدني شك). ولكن أستاذه أنذ وجه انتباهه الي (أن الحقيقة ليست مطلقة أو كلية ، فهناك وجهات نظر مختلفة في ماهيتها. (نفسه ص٥٣)

وكان شرابي يكتب في مجلة "الجيل الجديد" مقالا أسبوعيا بعنوان "حياتنا الجديدة" ، وكان يوقع عليه باسم (زينون) (نفسه ص ٢٢٢-٢٢٣)

وفي فترة دراسته في الجامعة الأمريكية ببيروت كتب مقالا في مجلة العروة، تصدرها (جمعية العروة الوثقى) في الجامعة وكان يرأس تحريرها (محسن مهدي)وكان عنوان المقالة الذي كتبه شرابي هو "طريق الوجوديين" ويتناول الفلسفة الوجودية كما عرفها من خلال كتابات كيركجارد وبرديائيف ذات الاتجاه الديني حيث لم يكن قد عرف بعد كتابات هيدجر وسارتر وغيرهما من الوجوديين الذين يصفهم بالملحدين . وينطلق المقال من موقف الشك والبلبلة الفكرية التي كان يعانيها شرابي إلى أن يصل إلى تحديد المدرسة الوجودية ، ولكنه يتحفظ في استخدام وصف المدرسة ويتساءل إلى أي مدى يصح لنا استخدام هذا التعبير للإشارة إلى هذا اللون من الفلسفة . وينتهي الي تفسير النظرية المنبثقة عن الوجودية ، وهي النظرية التي لا ترضي بالفلسفة كعلم منفصل عن الحياة الأنسانية اليومية بشكل تكون فيه دائرة منفصلة عن دوائر العالم والمعرفة . أن الفلسفة الحقة في نظر الوجوديين هي الفلسفة التي تتبلور في الوجود وترفض الالتجاء الي التجرد العقلي . فالحياة هي مسرح

الفلسفة ، والفلسفة هدفها الحياة ، والحياة والفلسفة يلتقان كيانا بشكل وجود حي، وجود إنساني واع (صور ص ١٥٢)

والذي لا يشك فيه أن (شرابي) يكن لكيركجارد حبا جما، فقط ظل يدرسه في مادة (تاريخ الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر)، وهي مادة يدرسها في كل فصل خريف. فهو يفتقد (كيركجارد) وصديق له وهو (فايز صايغ) الذي كان يحضر للماجستير في الفلسفة ودرس شرابي على يديه فلسفة أرسطو والفلسفة الوجودية ، بالإضافة إلى أنه كان رفيقه في الحزب ، وكان في نظر شرابي ، أقدر من غيره على صور المعالجة النظرية والأيديولوجية . فنراه يقول أنني أفتقد فايز وكيركجارد على السواء ، كأنيما صديقان عزيزان أختطفتهما مني يد المنون (صور ص ٢٠٧)

وبرغم أن هذا المقال كتبه شرابي في فترة مبكرة من حياته الفكرية إلا أنه كان يعبر عن هم شرابي الدائم وهو ضرورة ربط الفكرة بالممارسة اليومية ونفوره من الأفكار المجردة المنفصلة عن الواقع المعاش فما كان شرابي يسعى إليه هو تثبيت العلاقة بين الفكر والواقع الذي نعيشه أفرادا وجماعات.

ويبرر هذا الهم انجذاب شرابي نحو الوجودية ، وفيما بعد نحو الماركسية ومدرسة فرانكفورت ، والماركسيين الأوربيين "أدورنو ، لوكاتش ، ميرلوبونتي ، هابرماس" ونظرية النقد الحضاري " فرويد ، لاكان ، بارث ، فوكو ، ديريدا"(صور ١٥١).

ويضع شرابي يده على الفرق بين كيركجارد وماركس ، فيرى أن كيركجارد قد ركز على أولوية التجربة الحياتية ورفض التجريدات الفكرية التي أقامها هيجل أساسا لفلسفته . لكن في حين تناول كيركجارد الفرد والحياة الفردية إطارا نهائيا لفلسفته ، عالج ماركس الفرد والوجود الفردي ضمن حياة المجتمع ككل.

ويعترف أنه أكتشف في ضوء ثورة الستينات كيف أن ماركس كان أقرب إلى ما كان يستهدفه من كيركجارد الذي انتهي الي اتجاه ديني لم يكن يتفق مع مزاج شرابي ومع ذلك فأن شرابي لم يؤمن بالماركسية كعقيدة شاملة باستطاعتها تفسير

الوجود والتاريخ الإنسانيين . ومع ذلك يؤكد علي أنه هذا الأسلوب قد يعزز بقراءته لفرويد ونظرية التحليل . فقد جمع شرابي بين الاتجاهين الماركسي والفرويدي في تحليله لبنية المجتمع العربي والخطاب الأبوي المهيمن والمسيطر(صور ص٣٢-٣٣)

فقد حاول شرابي تطبيق مقولات الماركسية علي واقع المجتمع العربي . ولكنه وجد صعوبة في هذه العملية أرجعها هو الي أوربية فكر ماركس ،فالماركسية تركز علي (بني)النظام الرأسمالي كما نشأ في أوربا في القرن التاسع عشر ،وهي بني لا نظير لها في مجتمعنا العربي الذي مازال ،فيما يري شرابي ،يعيش في مرحلة ما قبل الرأسمالية .

ويطرح شرابي علي نفسه كثيرا من التساؤلات التي يراها ملحة وضاغطة ومن هذه الأسئلة ،كيف يمكن لمجتمع تقليدي سابق على النظام الرأسمالي أن ينتقل من حالة (الأبوية إلى حالة (الحداثة)،وان يقيم نظاما عقلانيا ويحقق العدالة الاجتماعية ؟ ما هي العلاقة في المجتمع الأبوي والأبوي المستحدث بين القاعدة الاجتماعية والاقتصادية والنظام السياسي الإيديولوجي الممثل بالقيم والعلاقات الأبوية المتجسدة في مختلف الأنظمة العربية وكيف يمكن تغييرها ؟

وبالرغم من هذا فإن شرابي لا يري صعوبة كبيرة تستغلق عليه فهم هذه الأسئلة والإجابة عليها ،ولكن ما يستعصي علي الفهم في نظره هو موقف المثقفين العرب الذين هللوا للماركسية عند ظهورها والآن يهللون لما يسمونه بالنظم الديمقراطية والتعددية والسوق الحرة وحقوق الإنسان ؛ ويتساءل عن كيف سيكون موقف هؤلاء المثقفين العرب عندما يستيقظون يوما فيكتشفون أن هذا النظام الموصوف الجديد ليس في حقيقته سوي النظام الرأسمالي القديم ؟!(صور ص ٣٢)

بدأ شرابي دراساته الفلسفية في جامعة شيكاغو في شتاء عام ١٩٤٨ حيث بدأ بدراسة فلسفة أرسطو وكان يدرسها له ريتشارد ماكيون ، والفلسفة البرجماتية من بيرس الي ديوي وكان يدرسها له"تشارلز موريس" ،وفلسفة كيريكجارد وكان يتولاها جان فال، وفلسفة نيتشه وكان يدرسها ارنولد برجسترسر . وقد التقى شرابي برالف بيري ، وقرأ علي يديه " الأخلاق" لأرسطو ، و"والليفيثان"التوماس هوبز.

ويعترف شرابي بأنه أثناء فصل دراسي كامل قرأنا عشر صفحات في كتاب الأخلاق، وما لايزيد عن خمسة عشر صفحة من كتاب اللفيثان (الجمر والرماد ص ١٣٢-٤٩) فالقضية في النهاية وذلك فيما يتعلق بالنص الفلسفي تتعلق بالكيف وليس بالكم ،فليس المهم حجم أو طول النص الذي يدرسه الأستاذ الطالب إنما المهم "كيف" فهمه الطالب وما الذي استخلصه منه .

ويحكي "شرابي "عن علاقته بجان فال وكيف اكتشف ضرورة معرفة هيجل لفهم كيرجارد ويشير الي واقعة إخباره لجان فال عن كتاب الزمان الوجودي الذي كتبه عبد الرحمن بدوي .

ويذكر شرابي بحثه عن عن الجدلية الكيركيجاردية : الحقيقة والوجود وكيف أنه نال إعجاب فال الذي أثني علي وضوح أفكاره وقوة أسلوبه ، وكان فال يستخدم ثلاثة معايير عند تقييم الإبحاث ،فهناك واضح clear للأجزاء التي تحوز إعجابه ، وهناك صواب right للأجزاء الي يتفق فيها فال مع الباحث ، وأخيرا حسن good للاجزاء التي يعتبرها متميزة .

ولكن الجدير بالذكر هنا تواضع شرابي الجم وإنكاره لذاته فقد أعجب فال بالقسم الأخير من البحث ومنحه التقدير الأعلي good ولكن شرابي يعقب علي ذللك بقوله لست أذكر الآن إذا كان هذا المقطع هو من نتائج تفكيري المستقل أو أني اقتبسته من كتب اخري دون ان أشير الي مصدره . بل أنه يصف نفسه بقوله إني من النوع الذي لا يستطيع التفكير الإ إذا كان في يده كتاب يطالعه . كل أفكاري هي ، بشكل أو باخر ، نتاج ما أقرا . لم تصدر عني فكرة يمكن وصفها بانها فكرة أصلية أو ملهمة . فطيلة حياتي كنت اتكاليا بحاجة الي مساعدة الأخرين وعطفهم ولم أتخلص من هذه النزعى كليا حتي الان (الجمر والرماد ص ١٣٤-١٤٣-١٥٨) وتأمل معي قول (شرابي) ووصفه لنفسه والأن بعد أن أضعت سنوات ثمينة من حياتي بت ادرك – ودون ما حسرة – أني لست عبقريا ولا فلتة بل إنسان كسائر الناس ، لا أختلف عن زملائي ذكاء أو فطنة فلم أكتشف خطأي فادرك بأني لست فلتة الا بعد مرور أعوام طويلة من الجهل والغرور . والحق أن هذا التواضع يعكس صفة أصيلة في شرابي

فهو ينهي تصديره لرسالته وهو في شبابه ، بأن يرد ما نجده فيها من صعوبة وغموض الي ما في قدرته من قصور في السيطرة علي اللغة والاستحواذ عليها(الجمر والرماد ص ٤٥)

ويعترف شرابي بفضل تشارلز موريس الذي أعجب بالبحث الذي كان شرابي قد قدمه عن المقارنة بين الوجودية وفلسفة جيمس ، وكيف أن تشارلز موريس قد أكد له ان موضوع البحث لم يتطرق اليه أحد من قبل بل ونصحه بنشره في مجلة فلسفية . ومع ذلك فإن الفضل الحقيقي لتشارلز موريس علي شرابي هو أنه قدم إليه اتجاها فكريا جديدا كان شرابي بحاجة اليه ليخرجه من المثالية الغيبية الي العالم الواقعي والخبرة ، وبالرغم من أن هذه البراجماتية لم تنقذه كما كان يتمني من الفكر المثالي الغيبي ..فقد وقع علي كتاب جون ديوي البحث عن اليقين والمحب بعنوانه فقد كان اليقين مطلبه ، ولكنه وجد الكتاب مملا ، فوضعه جانبا قبل أن يصل الي نهايته والذي نفره منه هو اسلوب ديوي الذرائعي المتشدد (الجمر والرماد ص ١٣٨-٤٧) ويشير شرابي الي حادثة هامة وقعت له مع استاذه تشارلز موريس فقد كان الاثنان يتناقشان حول موضوع المحاضرة التي كان قد القاها (موريس) ويبدو انهما لم يتفقا وعقب شرابي علي حديث تشارلز موريس قائلا له ومهما يكن من أمر فإن الحقيقة لا يمكن الا أن تفرض نفسها ولكن موريس بادره وبهدوء تام (لنضع الحقيقة جانبا ، فالحقيقة ليست موضوع بحثنا الأن forget about the truth ,it is not our problem now(الجمر والرماد ص ٤٢).

ويخص شرابي استاذه ارنولد برجستراسر بقدر كبير من الاهتمام فهو بالنسبة اليه كان المنقذ النفسي والمعنوي فقد درس علي يديه الفيلسوف الالماني نيتشه. وتوطدت بينهما صداقة قوية الي الحد الذي أرسل له شرابي في فبراير ١٩٤٨ رسالة ينتقد فيها اسلوب تدريسه لنيتشه .فهو يقول إن اسلوبك في عرض فكر نيتشه و"عقلنته" يؤدي بنظري إلى القضاء على الناحية الفذة في نيتشه .أن نيتشه يكتب بالامثال لا بطريقة التحليل وبلغة السحر . لذلك فإن معالجة كتاباته يجب أن تكون بروح زرادشت ، أي بروح إيجابية .

ويضيف شرابي مؤكدا وجهة نظره فيقول أني أعتقد أنه من المستحيل لمن كان من أتباع نيتشه – وعلي الاستاذ المحاضر أن يكون من من أتباع نيتشه في أسلوبه– أن يناقش أفكاره في قاعة الدراسة دون أن يسمح لروح نيتشه أن تسيطر سيطرة كاملة علي جو المناقشة . ولا يمكن تحقيق هذا دون إبراز الناحية الوجودية من حياته أمام مخيلة الذين يدرسون نيتشه بجدية وعمق . أنه من الممكن أشعال نار الفلسفة في قلوب الطلبة إذا كان الأستاذ متفهما لفكر نيتشه وتشتعل ي قلبه شعلة هذا الفكر . وأني أعتقد أن رفع هذه الشعلة التي تضيئ فلسفة نيتشه كلها هو الشرط الأساسي لتفهم نيتشه .

ولكننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا أن شرابي في حديثه هذا كان مدفوعا بروح الشباب "وشعلته" وحيويته المتدفقة بدليل أنه يعترف بالتأثير الخطير الذي تركته الرسالة التي رد بها برجستراسر عليه وكيف أن هذه الرسالة قد وضعته وجها لوجه أمام مشكلة منهجية لم يكن قد جابهها من قبل . وقد أثار برجستراسر في رسالته الي شرابي قضية خطيرة وهي رسالة الجامعة ووظيفتها وبرغم أن هذه القضية قد أثارها براجستراسر في ١٩٤٨ أي منذ ما يزيد عن النصف قرن من الزمان ، من وجهة نظرنا ، لا يزال تلح علينا الأن بقوة وتفرض التزاما أخلاقيا قيميا علينا النهوض به ، والاضطلاع بمسئولياته . فلا يمكن للجماعة في هذا العصر أن تسمح لنفسها في أسلوب طرحها للقضايا الفكرية وطرائق معالجتها لهذه القضايا الا أن تنطلق من موقف نقدي غير متحيز . إن معالجة نيتشه معالجة الملتزم إنما هو أمر يتعارض كليا مع هدف الجامعة ومهمتها . إن اتباع اسلوب كهذا يؤدي حتما الي اتخاذ موقف متحيز إزاء كل فلسفة أو أتجاه فكري ، إذا يفترض في الاستاذ أن يكون مؤمنا بتلك الفلسفة أو الاتجاه الفكري ويدرسها كعقيدة وايمان ، الأمر الذي يؤدي بدوره الي نسف الاسس الفكرية المستقلة التي تقوم عليها الجامعة كمؤسسة ثقافية مستقلة وفي مقدمتها الحفاظ علي لغة فكرية مشتركة ، وقدرة علي التفاهم المتبادل الذي يقوم علي التحليل الموضوعي والحوار المفتوح . أن مهمة الجامعة تتركز في تأمين المجال العملي للمثقف ليتمكن من تفهم القضايا التي يدور حولها النقاش في عصرنا الحاضر ومن تحليلها بروح نقدية صحيحة فالجامعة لا تقدم حلولا للمثقف ، أعني لا تقدم له

الحلول الذي يسعي اليها ويستهدفها إنما تقدم له فقط الاسلوب والمنهج (الجمر والرماد ص ١٤٥)

فقد يغفر المرء للذين يدين لهم بثقافة جهلهم وما بهم من غباء ولكنه لن يغفر لهم بحال ما بهم من نزعات استبدادية و تسلطية ونزعات التعالي التي مارسوها معه . ويري شرابي أن الدافع وراء هذه الممارسات أنما هو في الغالب دافع لا شعوري مصدره الخوف وعدم الثقة بالنفس (الجمر والرماد ص ٤٤)

كانت مشكلة القيم في فلسفة نيقولاي هارتمان وكليرنس ايرفنج لويس هي الاطروحة التي اختارها شرابي لتكون موضوعا للماجستير الذي تقدم به لجامعة شيكاغو ١٩٤٨. ويتساءل شرابي عن الأسباب التي دفعته إلى اختيار هذا الموضوع بالذات دون غيره ، ولكنه يجيب في صراحته المعهودة وتواضعه الجم بأنه لا يدري تماما ، ولكنه يلقي لنا بضوء قد يكون هاديا لنا ، فنراه يقول أن هارتمان كان في أسلوبه مثاليا بالرغم من كونه من اتباع هوسرل الذي كان له تأثير كبير في الفلسفة الوجودية المعاصرة . وأنه اعتبر القيم الأخلاقية كالعدالة والشجاعة والمحبة والصداقة مثلا موضوعية لا تتغير بتغير المكان والزمان ،وتتمتع بوجود ابدي دائم ،كالمثل الأفلاطونية . أما أسلوبه فكان غاية في الدقة والأناقة والجمال . ويعترف شرابي بأن هذا قد يكون هو السبب الذي جذبه إلي هارتمان علي نحو أكثر .

وفي المقابل كان كان لويس يعبر عن روح الفلسفة الذرائعية ، وكانت نقطة الخلاف بينه وبين هارتمان تبدو أكثر وضوحا في مشكلة القيم ؛ فقد كانت في نظر لويس نسبية تقررها خبرة الفرد ، فالجيد أو الحسن أو المرغوب فيه لا معني له خارج التجربة المباشرة . ومع لويس حاول الحفاظ علي موضوعية القيم مصرا علي أنها ليست مجرد أحكام ذاتية ، فأنه انتزعها من الأرضية الفلسفية التي ركزت عليها عند هارتمان وأخضعها لمنطق تجريبي لا يقبل الموضوعات أو المثل خارج التجربة الحسية المباشرة (الجمر والرماد ص ٢٠٤)

ولكن شرابي لا يتركنا دون أن يقدم لنا إجابة محتملة تبرر اختياره لموضوع أطروحته ، فيقول إنه ربما اراد أن يبرهن علي صدق هارتمان في تأكيده علي أن

القيم مطلقة وليست نسبية ، وهو يعزو هذا الي تأثره العميق بالمثالية التي تلقاها في صباه ، فقد كان يؤمن آنذاك بأن الحقيقة في ماهيتها مطلقة ،فليس في ذلك أدني شك . ونذكر حديثه مع تشارلز موريس وكيف قام الأخير بتوجيهه : فقد كان موقفه تجاه هارتمان هو القبول المسبق بينما كان بالنسبة الي لويس هو الرفض المسبق ومن ثم فقد منهجه محاولة استخدام كل منها لدحض الأخر . ومع ذلك فهو ينهي حديثه بأنه لم يكن يدري ما الذي كان يتوقعه من فعله ذلك ، وهذا دليل أخر علي تواضعه ، وهو ما يفتقر إليه الكثير من الباحثين .

ويشير شرابي الي سعادته الغامرة عندما عرف أن رودلف كارناب سيكون من بين الاعضاء الأربعة الذين سيقومون بمناقشة أطروحته ولكن المهم هنا ليس هو وجود كارناب أنما هو الدرس الفلسفي الذي يعلمنا أياه هذا الفيلسوف الوضعي الذي برغم اختلافه مع هارتمان في البدايات والنهايات الا أنه لم يثير هذه الناحية مع شرابي علي الإطلاق وأنما حصر ما وجهه اليه من تساؤلات في التحديدات النظرية والمنهجية (الجمر والرماد ص ٢٠٦) وقد أثري هشام شرابي الفكر العربي الحديث بكثير المؤلفات الهامة سواء باللغة العربية أو باللغة الانجليزية وكلها تكشف عن هم شرابي الضاغط عليه وهو محاولة ايقاظ المهمة في عصر لم يعد فيه وجود الا الاقوياء

---

(١) ولدهشام شرابي في " يافا " وأمضي مراحل طفولته في بيت جده بعكا . دراسته الاولي في مدرسة الاولي في مدرسة " الفرندز" ثم الانترناشيونال كولدج في بيروت . ١٩٤٧ ونال علي الماجستير في الفلسفة من جامعة شيكاغو ١٩٤٨ ونال درجة الدكتوراه في قسم تاريخ الحضارات ١٩٥٣ . وهو الأن يعمل أستاذا لتاريخ الفكر الأوربي الحديث في جامعة " جورج تاون " في واشنطن

(٢) السيرة الذاتية لهشام شرابي منشورة في الكتابين الذين كتبهما بنفسه عن نفسه وهما :

- الجمر والرماد: وهو كتاب طبع عدة طبعات الطبعة الأولي : بيروت دار الطليعة ١٩٧٨ وطبعة ثانية ١٩٨٦ ، وطبعة ثالثة صدرت في بيروت والسويد دار نلسن ١٩٩٨، وهي التي نعتمد عليها هنا . ص ٢٧٩.
- صور الماضي : طبعة أولي . بيروت والسويد : دارنلسن ١٩٩٣ ، ثم طبع في لبنان ١٩٩٨ . وهي الطبعة التي نعتمد عليها هنا . ٢٤٣.

(٢) عبد المجيد زراقط ناقد وروائي وأستاذ في الجامعة اللبنانية وقد أعتمدنا هنا علي مقالة "الكتابة الوطن – البحث الشجاع عن الحقيقة " قراءة في السيرة الذاتية لهشام شرابي . وهي منشورة في مجلة أتجاه العدد السابع عشر . السنة الرابعة تشرين الثاني /كانون الأول ٢٠٠٠ ص ٥-١٠.

(٣) أتجاه ص ٧. صور الماضي ص ٢١.

(٤) اتجاه ص ٨. الجمر والرماد ص ١٥.

(٥) اتجاه ص٨. الجمر والرماد ص ١٤ ، صور الماضي ص ٣٠ .

(٦) صور الماضي ص ٤١،ص ٤٢.

(٧) عاطف عطية ،باحث وأستاذ في الجامعة اللبنانية . وقد اعتمدانا علي مقالة "موقع هشام شرابي في الفكر العربي " من النظام الأبوي الي النهضة الشاملة . اتجاه: \العدد السابع عشر .السنة الرابعة . تشرين الثاني كانون الأول ٢٠٠٠ ص ٤٠، ص ٥٥.

(٨) اتجاه ص ٤١. الجمر والرماد ص ٢٦-٢٧ .

(٩) اتجاه ص ٤١. الجمر والرماد ص ٣٥.

(١٠) اتجاه ص ٤٢،٤٣. الجمر والرماد ١٥٢،٢١٧،٢١٨، ١٩٢، ١٩٨.

(١١) اتجاه ص ٤٣.

(١٢) اتجاه ص ٤٥.

على هامش كتاب "أزمة المثقفين العرب" لهشام شرابي

رفيقة بن مراد (*)

يشكل كتاب ازمة المثقفين العرب "لهشام شرابي" لبنة جديدة ضمن مكتبة التيار الإصلاحي المعاصر في الوطن العربي منذ الثمانينات على الأقل من جهة أن جل الكتابات كانت محاولات تحليلية نقدية وقراءة في الأسباب التي أدت إلى تخلف العالم العربي وتفاقم الأزمات ، فمنذ أنور عبد الملك وهشام جعيط وعبدالله العروي .. والطرح ما يزال قائما بفارق أن شرابي في هذا الموقف الذي دون العصارة لتجاربه الفكرية كما لواقع المراحل التاريخية التي مر بها منذ التحاقه بالجامعة الأمريكية في مجموعة محاضرات ولقاءات ، عبر قراءة ناقدة لـ"مزاعم هذه النظريات" في مقاله بعنوان "الأيديولوجية والقيم المتعثرة في العالم العربي" مؤكدا على أن نظريات التحديث المعاصرة تزعم أنها قادرة على شرح ظاهرة التخلف السائدة وتوفير الحلول اللازمة لمشاكل التغير الاجتماعي ، ولكن بعد ثلاثة عقود من المفاهيم والمناهج والتحاليل المتعددة لم تقدم نظريات التحديث للمجتمعات الإنتقالية في دول العالم الثالث . وما أوصت به هذه النظريات من حلول وبرامج لضبط التحول الاجتماعي وتوجيه لم يكن ناجعا على الإطلاق . فالمنطلق القياسي والتجريبي المحدود لهذه النظريات كان بالغ التجريد إلى حد أنها لم تقو على استيعاب ديناميات الواقع العيني (...) ولم يكن هنالك ما يبرهن على مصداقية تطبيق النظريات على صعيد الممارسة الاجتماعية .. فالبحث في شروط إمكان التغير الاجتماعي سواء على الصعيد الاجتماعي الروحي أو على صعيد السياسة الاجتماعية كان قد أعلن عن قصوره الضمني لسبب رئيسي يتلخص في أن المثقفين العرب "يستهلكون حضارة الغرب ويعيشون حضارتهم" بما أنتج . ويضيف هشام شرابي إلى ذلك علاقة المثقف العدائية مع السلطة وكذلك علاقة السلطة مع الجماهير ، فهي إما علاقة استسلام أو قمع وإما علاقة هروب أو هجرة .. إنزواء وتنصل وهجر اللالتزام حسب تعبيره.

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية – صفاقس – قسم الفلسفة

بناء على ذلك ، كانت جل المحاضرات التي يضمها الكتاب تصور إجابة لإطروحات منهجية يمكن أختزالها في هذه الاستفهامات الوجيهة والتي حاول شرابي هنا تحليلها أو الإجابة عليها.

كيف نمر من خطاب مبالغ في التجريد إلى فاعلية عملية تصيب البنية الاجتماعية العربية ككل رغم اختلافاتها ؟ أما أن الأوان ، بعد تشخيص مواطن الخل والضعف ، رفض المبررات والبقاء في مستواها. ألم يحن أوان كف أعتبار تطور الغرب ونموذجه قمة المطاف ؟

كيف نؤسس لتنمية تساوق ثقافتنا وتنزلنا في السياقات الإنسانية والحضارية بعامة بما يسجل حضورنا كهوية وكقيمة ؟

ألم نفعل اليوم ، كمثقفين ، غير التقييم والمجابهة إما بالتراث أو بالإسلام ؟ ألا نرى في ذلك ركيزة الخطأ المنهجي والقيمي الذي جعلنا نحيد عن قراءة واقعنا القراءة التي ترتقي إلى مستوى المثقف العربي اليوم فيخرج بعبارة - ديكارتية - لمرة واحدة عن دوائر الصمت والهامش ؟

وهل وظفنا - كما ينبغي - وإلى حد الأن المعطيات القيمة والتي هي بحوزتنا لتأسيس واقعنا ؟

استفهامات عديدة ومتنوعة تجد صداها تقريبا في الحوارين الذين ألحقا بمجموع الدراسات التي يجمعها كتاب "أزمة المثقفين العرب". والتي لا نكاد نعثر فيها على نفس تفاؤلي إلا من خلال هذا القول : "أنا باختياري المباشر، من اتصالاتي بتيارات فكرية وسياسية في أنحاء العالم العربي أشعر أن نقلة حقيقية بدأت تحدث في قوام التيارات الثقافية في هذا الخطاب الثقافي العام الذي تكلمنا عنه .." وهذا يعود - حسبه - إلى أن "اتساع قاعدة المثقفين يضفي عليهم قوة ذاتية لم يعرفها الجيلان السابقين من المثقفين..".

في كتاب هشام شرابي ، لا يمكن فصل الأفكار التي طرحها عن أزمة الهوية وأزمة المثقفين وعن تجربته الشخصية المباشرة فهو يناضل بهاجسين : هاجس

الانتماء إلى القضية الفلسطينية كفلسطيني مبدئيا وهاجس "تقديم للمجتمع العربي عصارة فكره" . وكأحد رموز الفكر الإصلاحي العربي في أواخر المنتصف الثاني للقرن العشرين تكون في أحضان الفلسفة الغربية ويتقن لغتها ويكتب بضغط إيحائيه حضارة عربية إسلامية شكلت وعيه وبلورته في خضم التجارب السياسية كرجل ميدان وكرجل فكر ، يعتقد هشام شرابي في إمكانية أن يتعايش الفرد مع هويات مختلفة مضمنا هويته كل أبعاد نفاذها التجريبي متى شعر بعمق الانتماء إلى المغامرة الإنسانية بخيار واضح ودائم هو "الاستمرار في النقد والرفض" بحسب تعبيره.

فالمجتمع الذي مازال لم يرتق بعد إلى هذه الفكرة الرئيسية الأولى والتي أمكن أن تتفرع عنها عدة قضايا أخرى هو مجتمع ما زال لم يكتسب المبادئ الأولى لفكرة الاجتماع بالمعنى الخلدوني للعبارة . فكل فرد اليوم - حسبه - يملك ميراثين ، واحد أخذه عن أجداده وهويته والآخر اكتسبه عن زمانه في عصره تشابكت فيه المصالح في حيز العولمة بمكتسبات الثورة الاتصالية الحديثة التي أصبحت تغزونا شئنا أم كرهنا .

وككل نفس نقدي ، فإن هاجس السؤال لا يكاد يفارق النصوص المختارة والمجتمعة في كتاب "أزمة المثقفين العرب" خاصة ذاك الذي يؤسس لسياسة اجتماعية واعية بعراقيلها وبإرادة تخطيها ، إذ يجوب جل المقالات تقريبا تساؤل رئيسي : هو كيف يمكن أن نحول هذا الكم الهائل من شعوب المنطقة العربية من شعوب مكفولة إلى أخرى مسؤولة ؟ كيف يمكن ذلك "ونصف المجتمع" (المرأة) مغيب؟

نادرة هي الأعمال التي تحس التاريخ والأزمة إلى درجة المرارة ونادرة هي الأعمال التي لا تحيل هذا الوعي إلى تصور ذهني أو وهم معرفي أو تعميم مجرد معزول عن حركة الأفراد والأحداث ! شرابي في هذا الإطار يدعو إلى معالجة المعطيات الواقعية والعينية للأوضاع الاجتماعية في المنطقة . انطلاقا من تفهم نوعي لعلاقة الأفراد بالمواطنة ويستشرف تحقيق التغيير الاجتماعي ويحقبه في القول : "خلال العشر أو الخمس عشر سنة المقبلة أن لم نستطع أن نجد طريقا إلى تحقيق

التغير الاجتماعي فسيسبقنا قطار التاريخ وسنتبعثر كما حدث للدولة العثمانية". والمفتاح لكل ذلك ؟ "المفتاح في نظري يتركز حول موضوع المرأة من حيث المضمون ومن حيث الاستراتيجية. وتحرير المرأة هو تحرير المجتمع لأن المرأة تمثل قوة هائلة. تفجير هذه القوة سيطلق التغير الاجتماعي .. " فشرابي لا يفهم" ما يعنيه البعض في القول ، أن تحرير المجتمع يجب أن يأتي أولا ، إذ أن تحرير المجتمع سيؤدي بالضرورة إلى تحرير المرأة .. هذا هو أحد الشعارات التي تثقل كاهلنا وتشل إرادتنا وتمنعنا من رؤية حقيقة القضية فتمنعنا من مجابهتها مجابهة صحيحة" . ويرى أنه "لا يمكن تحرير المرأة من خلال العمل النسائي والمجتمعات النسائية وحدها ، فقضية المرأة ليست قضية نسائية في صميمها بل قضية قومية". وإذا كانت المعادلة الحقيقية في كتابه كالتالي : "لكي يتحرر المجتمع لا بد أن يكون للمرأة دور في تحريره ولا يمكن للمجتمع أن يصبح حرا إذا كان نصفه مستبعدا أو مشلولا .." لأن المرأة إذا ما استيقظت ، إنها القنبلة الموقوتة في صميم المجتمع البتريركي " لذلك يكرر شرابي "إن تأجيل تحرير المرأة وعملية تحرير المجتمع على حد السواء" ولا يمكن للوعي الاجتماعي أن يتبلور ويصبح خلاقا ما لم يقم على فكر نقدي" وأن التاريخ عندما تدخله الشعوب يصبح أداة التغير والتحرير".

بهذا النفس استشرف شرابي مستقبل المنطقة العربية على صعيد السياسة الاجتماعية بلغة أزمة المثقفين العرب" كدعوة لتكريس صلاحية منهجية جديدة لإستراتيجية تستهدف البنية الاجتماعية عامة وتنزلها في سياق التاريخي والحضاري.

وربما لهذا اختار شرابي في كثير من الحماس صياغة نماذج تصورية تارة وبرامج عمل تارة أخرى يعتقد في مساهمتها في إعادة هيكلة التركيبة الاجتماعية العربية بآليات وعي المرأة من جهة ويقظة الجماهير من جهة أخرى تتم بمقتضاها نقلة نوعية حسبه مقتدرة على الخروج بالواقع العربي من أزمته . لكن ما مدى مشروعية هذا الحلم؟

رغم أن التحاليل الواردة في كتاب شرابي هي تحاليل عميقة وجريئة فإنها تحتاج إلى مزيد من تأصيل تشكلاتها ، لأن الأزمة وإن أصابت المثقفين والذي مثلوا

في الستينات "ضمير الأمة" و "عقلها النقدي" فإن الجماهير والشعوب في المناطق العربية والتي توكل إليها اليوم مهمة النهضة واليقظة والتحرير مازالت لم ترتق بعد إلى مستوى استيعاب هذا الخطاب الذي يبقي في جانبه تحريضيا نظرا لارتفاع نسب الأمية فيها والفقر والبطالة ، لذلك فإن موقف أنور عبد الملك يبقى ذى فاعلية من جهة أن "كل مشروع نهضة ثقافية لا بد له من سلاح" صادر عن سلطة تربط في مشروعها السياسي الاجتماعي بإيتيقا يكون منطلق خيارتها الإنسان أولا كما علمنا التاريخ ذلك وخاصة تاريخ عصر النهضة والحداثة في فلورنسا مع العائلة الحاكمة والتي وفرت الحماية السياسية اللازمة للمثقفين لإعطاء المشروع الثقافي السياسي الأنثروبلوجي كل المصداقية والنجاعة التي تكرس مستطاع الإنسان وتحمي إبداعاته وحضوره ككائن فاعل بعيد عن كل ميتافيزيقا .

فإذا كان جل المثقفين عندنا من موظفي الدولة فإن جل الجماهير ما زالت لم تكتسب هذه الصفة بعد ولا تدرك معنى المواطنة وإن للمثقف العربي مجالات فسيحة لتصعيد الأزمة النفسية وتشكيلها على صعيد الخدمة الاجتماعية في التطوع والنضال من جهة المساهمة في محو الأمية مثلا كي لا تكون لنا عقد إزاء ذواتنا وحضارتنا عندما نتكلم عن حرية الرأي والتعبير في مجتمعاتنا قبل أن نصل إلى حرية المعتقد وفصل الدين عن السياسة ! لذا فعوض أن نسعى إلى تغيير نظام العالم ، بعبارة ديكارتية ، فإنه وجب أولا السعي إلى تغيير نظام أفكارنا حتى نحد من سيطرة الأزمة فينا والمبالغة في نشرها لمن هو في حاجة إلى اقتناصها وتوظيفها ضدنا ، فمجتمعاتنا قد تحتاج مؤقتا ، وفي الظرفية الراهنة إلى الكف عن "محاكمة الحكام" لأن المثقف اليوم هذا المتأزم فينا وبيننا هو في موقف المتهم - التاهم Accusateur – accuse أو الخصم والحكم . وفي ذلك خلل منهجي لا نفصل أهميته عن بقية النقائص المنهجية الأخرى . ولعل الخلل الأعمق هو أن الخطاب السياسي أو الفكر السياسي النظري اليوم ، سواء أهتم بالمجال السياسي في حد ذاته أو بالسياسة الاجتماعية كفضاء حيوي يحتضن التطبيقات والتجارب الميدانية القابلة للملاحظة والدراسة ، يوفر غزارة في الاصطلاح السياسي تصبح بها مفاهيم المواطنة والقوانين والديمقراطية والحقوق والدساتير والاحزاب والمجتمع المدني والبرلمان والجماهير والشعب والاحصائيات

والتقارير والمواثيق ... هي المفاهيم التي يجري تداولها اليوم لدى النخب المعاصرة بما أساس لمرجعية جديدة تأخذ شكل التجاوز العنيف لمنظومة في فكر السياسي كونت القاموس السياسي والفقهي الشرعي التقليدي كمفاهيم : الامة والخلافة والملة والوصاية والسياسة العقلية والسياسة النقلية .... والتي ما زالت متغلغلة في الوعي القاعدي والتي كان لابد كذلك من الوقوف عندها نظريا لأهمية هذه الابستيمية التي تعيشها الساحة العربية منيت فالمسألة لا تتوقف عند التحرك في إطار مفاهيمي ، كثيرا ما رددنا أنه مستورد عن الأرضية التي تستهلكه ، بقدر ما يتعلق بتحليله وتبسيطه لدى الوعي الاجتماعي العام وتأهيله لاستيعابها حتى لا تدع كمواطن عندما تخاطبه من منطلق حقوق الإنسان. هذه الحقوق التي زع إلى حقوق الإنسان والمواطن بتمييز بين المفهومين . تمييز يدعو إلى التعمق في البحث لأن الإنسانية هي قيمة والموطنة هي وضع سياسي .

مساهمة هشام شرابي في تجديد الفكر العربي

إسماعيل زروخي(**)

مقدمة:

إن من أهم القضايا التي كانت محور اهتمام الفكر العربي الحديث والمعاصر ، قضية التجديد ، التي كانت من أهم المضامين التأصيلية التي شكلت كيانا مستقلا ، ولكنه غامضا في ذاته من حيث بنيته الواقعية ، أو من حيث مفهومه ومدلوله ، لذلك فإننا نعتقد أننا قد نجد صعوبة في تلمس معنى ومدلول التجديد في الفكر العربي المعاصر ، قد لا نكون مبالغين إن قلنا أن من بين المحاولات الجادة حول هذا الموضوع هي المحاولة التي قام بها الاستاذ الدكتور هشام شرابي من خلال كتاباته المختلفة ، التي شارك بها في الحركة الفكرية العربية المعاصرة ، وقد كانت مشاركته تلك في كثير من الأحيان ذات صبغة تأصيلية نظرية أكثر منها عملية ، ولعل هذا ما يطالب به المفكر ، لأن التأصيلات النظرية من شأنها أن تفرز آثارا تضمن لها الاستمرار والبقاء.

ونحن وإن كنا نقدر قيمة هذا العمل الذي قام به ، فسنحاول تتبع هذا العمل في ضوء كتاباته المختلفة ، ولرصد الجهد الضخم الذي قدمه للفكر العربي المعاصر. ومن ثم المساهمة في بلورتها من جديد معتقدين أن لكل فكرة من تلك الأفكار دور فعال لا في كيان المفكر ووجدانه فحسب ، بل وفي كيان الإنسان العربي وفي وجوده أيضا ، كما نعتقد أن قراءتنا لنصوص شرابي تحقق أبعاد النص ذاته ، لأنه كما يقول لا وجود لنص من دون قارئ ، وكيفية قراءته تحدد تفسيره وتركز معانيه ، فالقراءة المتأنية للنص هي مشاركة في كتابته[1]، وهي في نفس الوقت تغير في الوعي ، وفي أسلوب الكتابة.

(**) رئيس قسم الفلسفة – جامعة منتوري – قسنطينة – الجزائر.

وسنقوم بهذه الدراسة من اجل مناقشة بعض التساؤلات التي شكلت اهتمام ، وهدف العقل العربي ، في هذا العصر ، سواء عند هشام شرابي ، أو عند غيره من خلال الصيرورة الطبيعية ، والتاريخية لهذا الفكر .و هي نفس الأسئلة التي تتكرر في أذهاننا -في كل مرة نتعرض فيها الي الفكر العربي - نظرا لأهميتها و لدورها و تاثيرها عل هذا الفكر و علي صيرورته ومن هذه الأسئلة : هل كان هل كان العقل العربي - ان كان هناك عقلا عربيا متميزا - يهدف إلى أبنية فكرية تجريدية، تعبر عما هو واقع ، أو تتصور ما يجب أن يكون عليه الواقع ؟ أم أن ما أنتجه هذا العقل ما هو إلا عملية إستشرافية ، لا تخدم الواقع ، بل تتناقض معه لأنها لا تعبر عن أحداثه؟ وهل معنى هذا أن النظر إلى التجديد يجب أن يخضع إلى المعايير المعرفية "الإبستيمية" أم أنه يخضع للتقلبات السياسية ، والعوامل الحضارية ؟ أو بعبارة أخرى: هل التجديد ، كعملية بنائية ، يمكن أن يوجد خارج العقل والتعقل ؟ أم أنه هو الذي يساهم في البناء العقلي نفسه ؟ وبعبارة أخرى ، هل بالتجديد نبني كيانا عقليا مستقلا ، أو بالكيان العقلي المستقل نجدد ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، تمثل - في رأينا - هاجس كل مفكر يريد أن يرتقي بفكره ، وبمجتمعه إلى ما تتطلبه كل نهضة وكل تجديد.

التجديد في الفكر العربي :

ظل التجديد في الفكر العربي مطلب أساسي ، بالنسبة لتراثنا ، وبالنسبة لأسئلة الحاضر ، ولقد حاول المفكرون العرب منذ عصر النهضة تقديم ما اعتبروه تجديدا سواء كان ذلك في الحركات القومية العربية على مختلف أصنافها ، أو في الحركات الإصلاحية الدينية بمختلف تنوعاتها ، ثم تلتها الحركات الفلسفية التي طرحت مسألة التجديد الفكري بشكل واضح ، هذا التجديد الذي كان المهمة الأساسية لكل فكر ، ولعل كتاب محمد اقبال "تجديد الفكر الديني" وكتاب زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" وما يماثلهما من الكتب والدراسات المشابهة دعوة صريحة إلى تجديد الفكر الفلسفي سواء في البنية المعرفية للفكر ، أو في علاقته بالتراث العربي الإسلامي ، أو في أسئلته المرتبطة بالواقع.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن النصف الثاني من القرن العشرين قد شهد مشاريع فكرية عربية تدعو إلى التجديد ، من ذلك على سبيل المثال ، المشروع الذي يستند على الماركسية في مجملها كمشروع حسين مروة ، والطيب تيزيني ، والمشروع الذي يستند إلى الطرح الوضعي كما قدمته كتابات زكي نجيب محمود ، والمشروع الذي يجد مرجعيته في الفينومينولوجيا الذي يمثله حسن حنفي ، والمشروع الذي يستند إلى البنيوية كمشروع محمد عابد الجابري ومحمد أركون ، وغيرها من المشاريع الفكرية التي تتقاطع مع مختلف هذه المرجعيات.

التجديد في فكر هشام شرابي :

في ضوء المشاريع السابقة المتعددة ، يمكننا أن نجد في المفكر والمثقف هشام شرابي ، ومن خلال كتاباته المختلفة والمتنوعة محاولته التركيب بين مختلف تلك المشاريع الفكرية ، مستفيدا من كل ما قدمته للحركة الفكرية العربية ، محيلا إلى إشكاليتها ، ومساهما في حل بعض قضاياها للخروج بها من حالة الركود والجمود إلى حالة الديناميكية "الحركية" والفاعلية ، لأننا نعتقد أن كل عملية فكرية إبداعية يصاحبها بالضرورة شكل من أشكال التوتر ، وتطبعها سمات خاصة ومحددة ، وهي التي ميزت فكر شرابي ، وهو الذي نجده في الوقت نفسه منتقدا لبعض أطروحات الحركة الفكرية العربية ، من منظور يجمع بين العلوم الاجتماعية ، وعلى رأسها علم الاجتماع ، وعلم النفس والأنثروبولوجيا ، والاقتصاد السياسي ، والتحليل اللغوي ، والفلسفة بطبيعة الحال ، أي الفلسفة المستمدة من تأثره بالأفكار أو الفلسفات الوجودية، التي ترى أن الحياة بكل ظواهرها ومظاهرها ، وتعقيدتها هي مسرح للأراء الفلسفية ، وقد عبر عن ذلك ، بقوله : "الحياة مسرح الفلسفة ، والفلسفة هدفها الحياة ، والحياة والفلسفة يلتقيان كيانيا بشكل وجودي حي وجود إنساني واع" (٢). ففلسفته بهذه الرؤية ، هي فلسفة عملية تهتم بالإنسان وبشؤونه ، وتهتم في ذات الوقت بفاعليته في التاريخ وفي الحياة .

ويمكن القول في هذا السياق أن كتابات هشام شرابي الفلسفية ، المتعلقة بهموم الإنسان وظروفه ، نابعة من تراكم الأحداث التاريخية ، متشعبة بروح عصرها ،

ومعبرة عنه ، ولم تكن كتابات نظرية تجريدية ، وصفية . وكان الهدف العام من كل ما سعى إليه ، من هذه الكتابات الفلسفية ـ في اعتقادنا ـ هو الكشف عن خبايا الواقع العربي ، وتحليله ونقده ، من أجل وضع مجموعة من المفاهيم الخاصة ، يمكن بواسطتها تأسيس نهضة عربية جديدة ، تعبر عن الواقع ، ولا تتجاوزه ، لأن الواقع الراهن الذي عليه العالم العربي ليس أمرا محتوما ، بل يمكن الخروج منه ، إذا استطعنا إدراك ورصد آليات التجديد ووسائله ، ولعل هذا هو المبدأ الذي يطالب به كل فيلسوف يريد أن يضع لنفسه نسقا فلسفيا متميزا ، وهذا المسعى هو الذي عبر عنه هشام شرابي ، بوضوح ، حين قال : "ما كنت أسعى إليه هو تثبيت العلاقة بين الواقع والفكر الذي نعيشه أفرادا وجماعات" (٣)

١ ـ دور العائلة في التجديد :

نعتقد أن الميزة الأساسية التي تعتبر تجديدا في فكر شرابي ، هو اهتمامه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ودورها في دراسة المجتمع العربي ، ولذلك نجد أن كل اهتماماته انصبت على قضايا المجتمع العربي وبنيته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، ومشكلاته الواقعية محاولا بذلك تشخيص الحاضر العربي ، ومفككا لبنيته الاجتماعية القائمة أساسا على السلطة الأبوية ، وهي المسألة التي حاول تفكيكها وتشخيصها ، ابتداء من بنية العائلة في الوطن العربي ، مبينا أشكال السلطة الأبوية التي تنتجها ، ودور المثقف العربي في التغيير ، الذي يتولد من خلال وعيه الاجتماعي الذي يمكنه من رؤية المجتمع ومن تحليل نظري لقضاياه ، وهو الدور الذي التزم به هو نفسه ضمن ما قدمه من دراسات ، منطلقا من أن الواقع العربي ، ليس مجموعة ظواهر وحوادث متراكمة ، وإنما هو سلسلة من البنى المتفاعلة ، تؤثر في كيان الإنسان العربي وتشكله ، ولذلك فتشخيصنا لهذا الواقع ، يعني تشخيصنا لهذا الذات في ضوء علاقتها بالواقع عبر مراحل الوعي المختلفة التي مرت بها.

وعن بنية العائلة ، ودورها في الواقع العربي ، يقول : "العائلة في خصائصها الأساسية صورة مصغرة من المجتمع ، فالقيم التي تسودها من سلطة

وتسلسل وتبعية وقمع هي التـي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامـة ، فالنزاع والتباين والتنافر هي عوامل تميز العلاقات بين أعضاء المجتمع ، كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلة ، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة ، أيا كان النظام الاجتماعي ، مع العلم أن الفرد مضطهد في كل منهما على حد سواء"[٤] .

يتبين من هذا النص العلاقة الجدلية بين بنية المجتمع ، وبنية العائلة مع الصفة المشتركة بينهما ، وهي اضطهاد الفرد التي تعود إلى بنيتها البطريركية ، ويرصد هشام شرابي صورا من هذا الاضطهاد ، معتمدا على التشخيص النقدي للواقع ، الذي يتيح لكل من يتتبع أطره ، وأنساقه من أن يندمج ، ويتفاعل معه ، ويحيا فيه حاضره ، ويتطلع من خلاله إلي مستقبله ومن صور الاضطهاد : السيطرة والخجل ، الشعور بالذنب ، والدور السلبي للتعليم في إقناع الطفل بكل اليات الإخضاع ، كما يؤدي هذا الشكل من التعليم ، لاسيمافي المجتمع البرجوازي الإقطاعي ، إلى ثلاث مظاهر نفسية رصدها هشام شرابي في كتابه " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " [٥] علي النحو التالي :

الاتكالية : وهي حسب شرابي ، ليست من القيم العرضية ،" بل لها أصول اجتماعية وثقافية عميقة ، مثال ذلك أن تربية الطفل في بيئة تتميز بالمنافسة تؤدي الي اكتساب الطفل اخلاق المنافسة ، في حين أن البيئة التي تحدد سلفا مركز الطفل ودروه في المجتمع تجعل الفرد ميالا الي الخضوع والاتكالية "[٦] والمجتمع عندما يكون هذه الروح الاتكالية ، فإنه يقضي علي كل مبادرة ، وكل شجاعة لاقتحام المستقبل ،كما يكون في أفراده روح المكر ، والذل والاستكانه ، وكل القيم التي من شانها أن تجعل كل إنسان غير مسئول عما يدور حوله من ظواهر ، ومشاكل ، وهذه رؤية ثاقبة تعبر عن الإنسان العربي ، ليس في زمن تأليف الكتاب ، وإنما لا زالت تشكل مظهرا تشكل مظهرا له ، الي يومنا هذا .

العجز : الذي يتخذ أشكالا متعددة في سلوك الفرد ، في المجتمع البرجوازي الإقطاعي، وفي الإيمان بالقضاء والقدر ، وفي ذلك **يقول** :" إن شعور العجز يتخذ

اشكالا متنوعة في نمط السلوك السائد في المجتمع البرجوازي الإقطاعي ، ولعل أهم هذه الإشكال هو ما نجد تعبيرا عنه في موقف الجبرية ، أي الإيمان بالقضاء والقدر ، وهي ، نوع عدم التبصر ، وعجز في التهيئة للمستقبل " (٧) فالسلوك الذي ينشئه البرجوازي هو التهرب من التطلع الي المستقبل ، وإعاقة كل حركة فاعلة نحوه ، لأنه هو الذي يحدد ذاته، ولا نساهم نحن في صنعه ، أو بعبارة أوضح أنه تهرب من تحمل المسئولية الإنسانية في هذا الوجود ، والكون من عدم المساهمة في تغييره وبنائه ، وهذا العجز هو نوع من الشخصية البرجوازية ، حسب شرابي ، غير أننا نجد مبالغة في هذا النوع من الحكم ، لأن الإنسان في المجتمعات البرجوازية الحديثة والمعاصرة، أستطاع أن يتجاوز هذا النمط من السلوك .

التهرب : وهذا المظهر النفسي يلجأ اليه الفرد في المجتمع عندما تتكون في نفسه عادة التوكل علي الأخرين ، وعدم القدرة في الاعتماد علي نفسه ، سواء في مواجهة ظواهر الواقع المعيش ، أو مواجهة المستقبل ، وهذا المظهر في أعتقادنا ليس حالة نفسية خاصة بالمجتمع البرجوازي الإقطاعي ، وإنما هي نموذج لكل المجتمعات المتخلفة بما فيها المجتمع العربي ، ولا تمثل نوع من السيطرة الأبوية ، بقدر ما هي نوع من التربية ارتسمت في نفوس الأفراد .

والحقيقة أن هشام شرابي لا يربط هذه المظاهر النفسية الثلاثة بأي إنسان كان ، وفي أي مجتمع ، وإنما يعتبرها مظهر من مظاهر سلوك الإنسان البرجوازي فقط ، علي اعتبار :"أن الاتكالية والعجز والتهرب تجسم شعورا برجوازيا إقطاعيا نموذجيا، هو الشعور بعدم القدرة "(٨) كما يضيف الي هذه الحالات مظاهر أخري وهي : التمزق الاجتماعي والسياسي ، والخصام السياسي ، والاستقطاب الطبقي ، والانقسامات الطائفية والعرقية ، بناء علي هذا التشخيص يدعو شرابي الي ضرورة الوعي والتغيير ، الذي يبدأ بضرورة المعرفة النقدية التي تتوجه الي الواقع الخارجي فحسب، بقدر ما هي رؤية داخلية للعقل ذاته ولمعارفه ، ومن هذا المنطلق يؤكد أن المعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي سواء في الفرد ، أو في المجتمع ، ذلك أنه يجب :" أن لا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية ، بل معرفة نقدية قادرة

علي اختراق الفكر السائد ، والنافذ الي قلب القاعدة الحضارية التي تنطلق منها سلوكنا الاجتماعي وينبع منها فكرنا ، وقيمنا ، وأهدافنا "[9] أو بعبارة أخري لا وجود لمعرفة نقدية خارج اللامعقول ، بل أن كل معرفة نقدية عقلانية تنويرية ، سواء انصبت علي العقل وأفكاره ، أو علي الواقع وظواهره .

ويعتقد هشام شرابي ،أن من شروط تحصيل المعرفة النقدية ضرورة تفكيك مسألة التمويه [10] والمقصود به تلك العملية التي تبدأ في البيت وتستمر في المدرسة ، ويثبتها المجتمع في جميع مؤسساته ، وهدفه هو تثبيت ثقافة الهيمنة ، ليس فقط في المجال السياسي والأخلاقي ، بل في المجال الفلسفي كذلك ، تلك الثقافة التي تخلق ثنائية الصراع والاغتراب في الذات ، بين واقعها المعيش ، وبين ما تحمله من رؤي تتجاوز ذلك الواقع ولا ترتبط به ، ولا تعبر عنه ، وعن تاريخية الذي هو سجل للذات نفسها ، ولذلك يؤكد شرابي علي ضرورة إحداث تغيير في العائلة ، يتولد عنه بالضرورة تغير في الشكل الهرمي للمجتمع ، لأن :" العلاقة بين المجتمع والعائلة ليست وحيدة الجانب ، بمعني أنه إذا جري تغيير في النظام العائلي ادي ذلك الي التغيير الاجتماعي ، فالعلاقة جدلية وما يجري في جانب منها يجري في الجانب الآخر "[11] .

[II] التحدي الحضاري :

يواجه الإنسان العربي في نظر شرابي ، ما يسميه بالتحدي الحضاري مبينا أن الإجابة علي هذا التحدي ، يجب أن تخرج من هذه التعميمات ، ومن الفكر الخطابي المجرد ، باعتباره ميزة للذات البطريكية ، والذي يقود في النهاية الي الوعظ والتبشير، ويقف في وجه كل عملية تغييريه . ومن هنا فالذات العربية مطالبة برفع التحدي ، بأن تدخل الي الواقع الاجتماعي ، وتحلله بروية عملية ، حتي وإن كانت هذه العملية تقود في النهاية ، إلى حقائق مؤلمة ، وجارحة لأن النقد والتحدي الحضاري كما يؤكد شرابي - للواقع هو وحده الذي يجب أن يطبع مظاهر مجتمعنا العربي ، وقد بين ثلاثة مستويات اساسية للتحدي الحضاري ، وهي في الوقت نفسه عائقا من عوائقه، لأن في تغييرها، تغيير للواقع العربي الراهن،وتلك المستويات هي:

١ - العلاقة التي يقيمها الإنسان العربي بـالطفل ، لأن أي تربيـة أو تحسين فـي نمـو ملكـات الطفـل :" لا يمكـن تحقيقـه الا بواسـطة تغيـير دائـم فـي سـلوك الاشـخاص المرتبطين به خلال حياته اليومية ، وذلك بالاضافة الي ما يجب إحداثـه مـن تغيـيرات فـي البيئـة التـي يعيشـها فيـها الطفـل "[١٢] والعلاقـات التـي يجـب أن يربطـها الإنسـان العربي بالطفل ، تبدأ من علاقاته داخل أسـرته ، والتـي تبـدأ مـن الأب ، والأم ،اللـذان يفـرض عليـهما دورهمـا الاجتمـاعي والحضـاري ، أن يكونـا فـي مسـتوي المسـؤولية الحضارية الملقاه علي عاتقـها لتكويـن الطفـل ، ولا يتـأتي لـهما ذلـك الا إذا علـي قـدر معين من التدريب الذي يسمح لـهما بـاداء واجبـها ، وهـذا حسـب شـرابي ، مـا ينقـص الأسـرة العربيـة ، كمـا أن هنـاك علاقـة وطيدة بيـن الطفـل ومعلميـه داخـل المجتمـع العربي، وأن هذه العلاقة تبني في المجتمع العربي علي التسلط والاستبداد التـي تـؤدي في كثير من الاحيان بالطفل الي كبت ما يدور فـي ذهنـه ، لأن المعلميـن " نـادرا مـا يعرفون في أي عمر يستطيع الولد أن يدحرج كرة ، أو أن يتسلق شـجرة ، أو أن يقـوم يقـوم بنزهـات قصـيرة ، أو أن يركـب دراجـة . إنـهم ، فـي هـذا المجـال ، يتبعـون إرشادات لم تعد مقبولـة عنـد اختصـاصي علـم النفـس النمـائي "[١٣] ، ونحـن هنـا كنـا نلاحظ بعض هذه المظاهر عند بعض المعلمين ، فلا يمكن تعميم هـذا الحكـم علـي كـل المعلمين في الوطن العربي ، لأن الكثير منهم استطاع أن يخلق أشـخاصـا أمثـال هشـام شرابي نفسه ، لم يحققوا وجودهم في أوطانهم فحسب ، بل وفي الأوطـان الغربيـة التـي عاشـوا فيـها ، وانبـهروا بقيمـها ، غـير أن ذلـك لا يرفـع عـن التعليـم العربـي مسـاوئه العديدة ـ التي لا يتسع المجال هنا لرصدها ـ.

٢ ـ العلاقة الثانية هي تلك التي يقيمها الإنسان العربي بالمرأة ، التي أفرد لها هشـام شرابي حيزا كبيرا في كتاباته ، إذ لا يكـاد يخلـو كتـاب مـن كتبـه ، دون ان تذكـر فيـه المرأة ، فـهي حاضرة بشكل أساسي ومستمر في فكره وفي واقعه ، لأنـه يعتبرهـا هـي ركيزة المجتمع العربي وأساسه ، فلا نهضة ولا تطور له ، إلا بها ، وفي ذلك يقـول:" مستحيل أن يتغير المجتمع العربي ، مـا دامـت المـرأة العربيـة فـي وضعـها الراهـن ، وذلك لأنها هي التي تصنع الإنسان العربي ، وطالما أن المراة العربية لم تتغير بعـد ، فالإنسان العربي غير قابل للتغيير "[١٤].

ومن هذا النص ، نختلف مع ما ذهبت اليه مها كيال - في دراستها للمرأة عند شرابي - عندما نقول أن :" صور المرأة العربية في شريط ذكريات شرابي ، هي صور جانبيه الموقع ، هامشية ، تستقرأ ملامحها من خلال ردات فعل الكاتب الذكورية عليها . هذه الردات التي ، وإن دلت علي شئ فـهي تدل وتترجم نوعية نمط الرباط العلائقي الجنسي في مجتمعه العربي في تلك افترة التاريخية "(١٥) فنحن حين نتحدث عن هشام شرابي ، نتحدث عن شرتابي المفكر ، الذي أهتم بالمرأة في اللحظة الأنية ، ولا نتحدث عن شرابي في مسيرة حياته الأولي ، التي كانت تمثل المرأة عنده أمرا جانبيا ، ولعل الاستاذة تداركت ذلك الموقف ، وعادت الي شرابي المفكر الذي أعطي مساحة كبيرة لدراسة قضية المرأة وتحريرها ، لأن تحريرها يعني بداية تحرير المجتمع بكامله (١٦) فتغيب المرأة حسب شرابي في الوطن العربي لم يكن علي مستوي الممارسة ،أو العائلة والمجتمع فحسب ،بل وأيضا علي مستوي الخطاب الثقافي ، فنادرا ما نجد حضورها في الثقافة الرجالية ، وإنما موضوعها في الغالب كان من اهتمامها نفسها ، وهذا الأمر هو الذي يلح شرابي علي ضرورة تجاوزه ، إذ يجب أن تدخل المرأة كموضوع ثقافي في اهتمام الرجال ، كما هو الحال بالنسبة للنساء .

٣- العلاقة الثالثة ، هي تلك التي يقيمها الإنسان العربي بينه ، وبين غيره . والمقصود بذلك علاقة الإنسان العربي بالغرب . وبعد تحليل تاريخي لهذه العلاقة ، يري هشام شرابي أنه لابد من إحداث فهم صحيح لحقيقة الغرب ، والقدرة علي تجاوز نظرية التحديث المصطنعة التي تكون أخطر :" في ذبذبتها بين التقليد الأبوي القديم الذي تركز عليه ، وبين الحداثة المنقولة بشكل أجوف عن الغرب "(١٧) ، علي أن نظرية التقليد في مجابهتها للغرب في طريق حضاري مستقل إلى :" العودة الي أنفسنا ، وبالاعتماد علي قوانا ، وإدراكنا وإرادتنا المستقلة ، نستطيع أن نبني مجتمعنا جديدا وحضارة جديدة كما نريدها نحن ،لا كما يتصورهما أو يريدهما غيرنا ، والعودة الحقة الي النفس لا تكون الا بتحرير النفس "(١٨) ،فلا حدوث لعملية إبداع أو تجديد يمكن أن تنبع من خارج الذات نفسها ، وفي هذا الشأن ، يقول شرابي :" فموهبة الإبداع لا تكتسب ، ولاتستورد ولا تدرس في الخارج ، المقدرة الخلاقة

تكمن في أعماق الفرد ، فإذا أتيح لهما المحيط الملائم نمت وترعرعت وأزدهرت ، والا اختفت وقضي عليها قبل أن يعرف أحد وجودها [١٩] ولذلك فإن أي تحدي لواقعنا الراهن ، لابد أن ينبع من ذواتنا ، ومن قدرتنا علي إدراك إشكاليته ، وتصور حلوله، وليس كما يتصوره الغرب عنا ، أو يقدمه لنا من رؤي جاهزة عن هذا الواقع .

ومن هذا الاساس فإن عملية التحديث التي نقلناها عن العرب ما هي الا " حداثة أبوية جديدة " ، فالغرب عندما حمل لواء التحديث سعي الي فرض هيمنته وسيطرته علي المجتمعات التقليدية الخارجة عن إطاره ، بما يتناسب مع الغرب الحديث والمهيمن[٢٠] ولذلك ، فإن ما تحقق:" من تحديث وعصرنا وتقدم في العقود الأخيرة عن طريق البعثات العلمية الي الغرب واستيراد المصانع والالات الحديث لا يشكل عقلنة ذاتية ولا يشكل تحولا باتجاه الحداثة ، بل إنه بالعكس يشكل تعزيزا للبني الأبوية وعلاقاتها وقيمها التقليدية داخل نظم سياسية واجتماعية واقتصادية وفي اشكال مستحدثة "[٢١] ولعل هذا هو الذي أدي - كما يكرر ذلك شرابي مرارا في كتبه - إلى أن كل الحركات التي نشأت في الوطن العربي فشلت في تحديثه وتجديده ، بما فيها الحركات السياسية ، لأن الغرب لا يترك في الوطن العربي الا الحركات التي تكرس أبويته ، وتحقق مصالحه ، وهيمنته .

ومن جانب أخر نجد أن شرابي يؤكد علي حقيقة اساسية ، وجوهرية ، كان قد أكدها من قبل ابن خلدون وهي :" أن المغلوب مولع بالاقتداء الغالب "، ولذلك يشير الي أن استعمار النفوس كان له الاثر العميق في تركيب النظام الابوي " فالمجتمع الأبوي مضطر في هذه الحل الي تبني نماذج أوربية من موقع الخضوع والتبعية ، فقد لذلك ، توازنه وانسجامه ، واتصفت ثقافته بالتملق في العلم والدين والسياسة ، وفقد القدرة علي تحرير الذات المنشودة [٢٢] مما سبق يتضح أن التجديد عند هشام شرابي مسألة جدلية بين الفرد والمجتمع ، ويبدأ من الفرد الذي هو عضو في المجتمع باعتبار أن هذا الاخير هو الذي يكون الفرد ، ويجعله علي صورته ، وفي هذا الشأن يؤكد بأن :" الإنسان بفرديته لا يمكن أن يتغير ، الا بتغير البنية الاجتماعية التي ينتمي اليها بهذا المفهوم فإن الإنسان هم متغير اجتماعي تاريخي تتكون إنسانيته بدرجة تغير المجتمع

الذي يصنعه هو ، والذي يضع فيه "[٢٣] فهشام شرابي بهذه الرؤية استطاع ان يلتمس اشكالية الانسان العربي ، التي هي في حقيقتها مرتبطة بمجموعة من العوامل النفسية والاجتماعية وتعتبر بمثابة المعوقات التي تقف في وجه كل عملية تحديثية ، سواء علي مستوي العقل والفكر، أو علي مستوي الواقع والمجتمع .

ولذلك فإن التجديد في نظر هشام شرابي مرتبط بانسانية المجتمع ، بذلك المجال الذي يحقق فيه الإنسان إنسانيته الحقة سواء في العائلة التي تعتبر مجتمعا مصغرا ، أو في المجتمع الكبير ، ويعتقد هشام شرابي أن السؤال الذي يجب التفكير فيه لتحقيق التجديد هو : ما هي طبيعة الذات التي يتطلبها مجتمعنا ؟ وفي نظره فأن الذات التي يطلبها مجتمعنا ليست هي الذات الأبوية التي تعيد إنتاج المجتمع الأبوي ، وتؤمن استمرارية وسلطته ، وأن التجديد أو التغيير الجذري ، كما يقوا أنما بهم نتجاوز هذ ه الذات الابوية ، وذلك بإحداث ما يسميه بالتغيير الاجتماعي ، لأن المجتمع الذي :" يخاف الابداع ويري في قوي في خطرا عليه (علي تقليده وتراثه) عمد الي القضاء عليها بوسائله المختلفة : وأنجح هذه الوسائل هي قهر الفرد في صغره ، ومن ثم تكبيله فكريا ونفسيا في الكبر " [٢٤] ، ولذلك يري شرابي أن هذا التغيير هو من اصعب وأخطر التجارب الانسانية لأنه لا يرتبط فقط بالإرادة ، بل هو نتيجة عوامل وقوي مختلفة ذاتيه وموضوعية ، تترابط وتتداخل بعضها ببعض ، ويعتقد ان عملية التجديد والتغيير تتم بثلاث إمكانيات ،وهي:

حصول تغيير في الذات الاجتماعية من خلال التغيير في تنشئة الطفل ، وهذا لا يتم الا بتغير عملية الانتاج الاجتماعية التي تخلق لنا الذات البطركية ، وأن هذا الدور في أساسه موكول للعائلة القادرة علي صنع ذات اجتماعية تعتمد في علاقتها مع الاخرين، لا علي السيطرة والخضوع ، بل علي التعاون والحرية والمساواة ، مستقلة بذاتها ، والحرية والاستقلال " ليسا شعارين سياسيين ينتهي دورهما بإعلان السيادة والاستقلال ، بل أنهما الركيزتان الاساسيتين لتجاوز الحضارة البطركية في البنية النفسية للفرد ، كما في الصرح الحضاري للمجتمع "[٢٥].

بهذا المعني يتجاوز هشام شرابي المفاهيم التقليدية للحرية والاستقلال والسيادة، كمفاهيم سياسية تعبر عن علاقة مجتمع بمجتمع أخر مستعمر (بكسر الميم) ومستعمر (بفتح الميم) ، وأنما هذه المفاهيم المنطلقة من هذه الرؤية ، ترتبط من جهة ببنية المجتمع الواحد ذاته الذي تكون ذاته هي موضوعه ، وهي الذات القادرة علي تحديد مقاصدها وأهدافها ، وقادرة علي صنع أدواتها ووسائلها ، ومن جهة أخري ، ترتبط هذه المفاهيم بالدورة الحضارية للمجتمعات الإنسانية . فكما يستطيع الفرد الحفاظ علي خصوصيته الفردية ، والاستقلال بها ، والتحرر من كل قيد واستبداد ، يحدث الشئ نفسه كذلك علي مستوي المجتمع . ومن هنا يؤكد شرابي أن الاستعمار اليس ظاهرة طبيعية يمكن أن تستمر الي الابد ، وأنما هو ظاهرة اصطناعية تزول كلما توفرت عوامل زوالها ، فمهما بقي شعب من الشعوب تحت وطائة ، فلا يمكن أن يفقد هويته الذاتية ، وقد يأتي اليوم الذي يتخلص فيه الشعب من الاستعمار ، ويضرب لنا شرابي مثالا حيا علي ذلك ، من حقيقة الشعب الجزائري التاريخية ، التي أدخلته ، وأدخلت كل الشعوب المتطلعة الي الحرية والاستقلال في عصر جديد ، حيث ، قال :" نعرف أن مائة سنة[٢٦] من الاستيطان الفرنسي في الجزائر وثلاثة أجيال من حكم الفرنسيين المولودين فيها ، لم تجعل الجزائر فرنسية .لقد بقيت الجزائر صامدة محافظة علي شخصيتها وتقاليدها متحملة أقسي وأطول عملية استيطان في التاريخ .. والجزائر هي اليوم دولة عربية تقدم لنا دراسا لا ينسي ،مهما طال الاستيطان الأجنبي ومهما قسا ، فان الشعب إذا حافظ علي هويته وتقاليده ، لابد أن يسترجع حقه، وأن ينتصر " [٢٧].

٢ ـ تحقيق تحرير المرأة علي مستوي القوانين والممارسات ، لا علي مستوى الخطب والشعارات، وفي كل مراحل نموها منذ الطفولة ، وفي أماكن تواجدها المختلفة ، سواء في الاسرة ، أو في المدرسة ، أو في العمل أو في المحيط بشكل عام، حتي تستطيع أن تستقل بذاتها اقتصاديا ، مشيرا الي رؤيته هذه بقوله : " تصبح المرأة قادرة على إعالة نفسها ، والتخلص من عبوديتها المادية للرجل ، التي هي مصدر عبوديتها الاجتماعية " [٢٨] بهذا المعني ، فإن المرأة عند هشام شرابي ترتبط بالبنية

العامة للمجتمع العربي ، ولا تخرج عن إطاره العام ، فتحريرها يعني تحرير المجتمع ذاته .

٣- تعزيز الأسرة النووية (الصغيرة) التي هي السلاح السري المتواجد داخل المجتمع البطركي ، وهذا السلاح هو وحده القادر علي تغيير هذا المجتمع من الداخل، مؤكدا :" إن الأسرة النووية اليوم تشكل القوة الموضوعية الكبري الفاعلة في تجاوز العلاقات البطركية العائلية والاجتماعية ، وفي وضع اسس النظام الذي يمكن المرأة والطفل والرجل من تحقيق انتصارهم علي النظام البطركي وإقامة الأسرة الديمقراطية ، التي هي حجر الزاوية في المجتمع الديمقراطي " [٢٩] إن هذه الأمكانيات لا تقوم فقط في نظر هشام شرابي علي عوامل ذاتية ، بل تعتمد في الأساس علي تحليل موضوعي للقوي الموضوعية ، ويجب أن تعمل هذه علي اختراق المجتمع الأبوي ، باتجاه بناء :" مجتمع حر غير تابع تسوده المساواة والعدالة الاجتماعية " [٣٠] وفاتحا الابواب والنوافذ لكل حوار ، يراهن علي الإنسان ولا يعترف بموته بعد (موت الإنسان)[٣١] وبالتالي فهو وحده القادر علي ضمان استمرار الإنسان العربي ، ومحافظا علي هويته وكبينونته التي لا يمكن أن تزيلها تلك المظاهر المختلفة .

---

[١] هشام شرابي ، النقد الحضاري ، دار نلسن ، السويد ، لبنان ط ٣ ، ٢٠٠٠ ص ٢٧ .

[٢] هشام شرابي ، صور الماضي ، دار نلسن ، لبنان ط ٣ ، ١٩٩٨ م ، ص ١٥٢ .

[٣] المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

[٤] هشام شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، دار نلسن ، لبنان ط ٦ ، ١٩٩٩ ص ٤١.

[٥] يمثل الكتاب في اعتقادنا – كما أشار المؤلف في مقدمته – ا بارزا في كتابات شرابي ، لأنه يعبر عن واقع الإنسان والمجتمع العربي الراهن ، يرصد همومه ، وفي نفس الوقت يرصد أماله وتطلعاته ، وأن كانت طبعة الكتاب الأولي تعود الي سنة ١٩٧٥ م فانه لا يزال يساير زمن تطور هذا المجتمع ، وفي كل لحظة تقرأ فيها الكتاب يتكون لديك شعورا بأنه الف في هذه اللحظة التي تقرأه فيها ، وهنا في اعتقادنا تكمن عظمة الأفكار التي وردت فيه لأن الأفكار الحقة هي التي تتجاوز اوقاتها وظروفها ، وتبقي تعايش كل الأوقات وكل الظروف، وقد أحتوي هذا الكتاب في طبعته السادسة ، ثمانية فصول ، ارتبطت ببنية المجتمع العربي ، محاولة تفكيكها لمعرفة دائها واقتراح دوائها .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٥.

(٧) المصدر نفسه ص ٧٤.

(٨) المصدر نفسه ،ص ٦٤.

(٩) المصدر نفسه ص ٩١.

(١٠) راجع المصدر نفسه ، ص ٩٣.

(١١) هشام شرابي ، النقد الحضاري ، لواقع المجتمع العربي المعاصر ، ص **١٧٦.**

(١٢) هشام شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ص ١٥٢-١٥٣.

(١٣) المصدر نفسه ، ص ص ١٥٧-١٥٨

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٠.

(١٥) مها كيال ، المرأة العربية ، توصيف وتحليل لواقعها المعيش من خلال فكر شرابي ، مجلة اتجاه ، بيروت ، لبنان ، العدد ١٧ ، تشرين الثاني /كانون الأول ٢٠٠٠ ص ١٩

(١٦) المرجع نفسه ص ٢٦

(١٧) المرجع نفسه ص ١٨

(١٨) هشام شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ١٣١

(١٩) هشام شرابي ، الجمر والرماد ، دار نلسن ، لبنان ، ١٩٩٨ ، ص ١٥٩.

(٢٠) عاطف عطية ، موقع هشام شرابي في العربي من النظام الأبوي الي النهضة الشاملة ، اتجاه ، مجلة العدد ١٧ص٤٨.

(٢١) هشام شرابي ، نصوص ومقالات في القضية الفلسطينية ، دار نلسن السويد ٢٠٠١ ص ٤٩٢ .

(٢٢) عاطف عطية ، موقع هشام شرابي في الفكر العربي ، مرجع سابق ٤٩ .

(٢٣) هشام شرابي : مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ٢٠٦

(٢٤) هشام شرابي : الجمر والرماد ص ١٥٩

(٢٥) هشام شرابي : مقدمات ، ص ٢١٦ والنقد الحضاري ص ١٧٨

(٢٦) إن الاستيطان الفرنسي في الجزائر دام ١٣٢ سنة ، من ١٨٣٠ إلى ١٩٦٢

(٢٧) هشام شرابي : نصوص ومقالات ، ص ٣٠٢

(٢٨) هشام شرابي : مقدمات ص٢١٦ ، النقد الحضاري ص ١٧٨

(٢٩) شرابي : مقدمات ص ٢١٧ و النقد الحضاري ص١٧٩

(٣٠) شرابي : النقد الحضاري ص ١٧٩

(٣١) ناظم مهنا ، هشام شرابي : العودة إلى زمن النقد ، مجلة اتجاه ، العدد ١٧ ص ٦٩

هشام شرابي تحت شجرة نيتشه

جمال مفرج [*]

كان الدافع الذي دفع هشام شرابي إلى الفلسفة ، كما يقول هو نفسه ، هو شعور داخلي وشوق داخلي إلى الخروج مما كان فيه من الضلال والتخبط الفكري وطيلة دراسته التخصصية في الفلسفة لم يندم على دراسة الفلسفة لأنها أمدته بقاعدته فكرية واسعة ومكنته من تفهم القضايا المعرفية والمنهجية التي جابهها في عملية التحليل الاجتماعي والنقد الحضاري .

ولعل الذي كان بمثابة " المنقذ لشرابي " من الضلال النفسي والمعنوي طيلة دراسته في جامعة شيكاغو ، (أرنولد براجستراسر) أستاذ التاريخ الألماني ورئيس لجنة تاريخ الحضارة ، التي التحق بها في مرحلة دراسته للدكتوراه . وهو من جنسية ألمانية ، ترك بلاده في سنة ١٩٣٧ ، والتجأ الي إنجلترا ثم انتقل الي الولايات المتحدة، ودرس في عدة جامعات قبل أن يستقر في جامعة شيكاغو . فقد كان براجستراسر ، بالنسبة لشرابي ، أبا وأخا كبيرا وصديقا : طيلة حياتي (يقول شرابي) كنت إتكاليا بحاجة الي مساعدة الاخرين وعطفهم ، ولم أتخلص من هذه النزعة كليا حتي الان. ولولا براجستراسرو لما استطاع الطالب الجديد التغلب علي الصعوبات التي لقيها في الأشهر الأولى .

في الفصل الدراسي الاول اختار شرابي مادة " فلسفة نيتشه " التي كان يدرسها براجستراسر في قسم الدراسات الالمانية . وبعد الدرس الاول ذهب شرابي مباشرة الي " البوك ستور " واشتري مجموعة من كتابات نيتشه في مجلد واحد وقرأها . وقد كان أقتناء الكتب بالنسبة الي الطلبة ، كما يعترف شرابي ، أهم من قرأتها ويشكل هدفا بحد ذاته . وكان شرابي يعد نفسه دائما بقراءة الكتب التي كان

(*)قسم فلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة منتوري بفسنطينة ، الجزائر

يقتنيها عندما تأتي العطلة الصيفية . وكانت مؤلفات نيتشه المجموعة في مجلد واحد والتي تحتوي علي " هكذا تكلم زرادشت " و هو ذا الإنسان" و " وما بعد الخير والشر " و " وروح الموسيقى " من الكتب القليلة التي قرأها فعلا ، وتركت في نفسه أثرا بالغا .

كانت علاقة شرابي ببراجستراسر تجربة مهمة . ولكن مهما كانت الدوافع التي غذت هذه العلاقة ، فقد كانت هناك أيضا عوامل فكرية أساسية جمعت بينها . وهناك تجربة في حياة شرابي تعتبر مفتاح شخصيته ، وذات تأثير عميق في تحوله الفكري في تلك المرحلة فقد أرسل شرابي برسالة الي براجستراسر بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٤٨ أي بعد ستة اسابيع من ابتداء دراسته معه – يعلق فيها علي أسلوبه في تدريس نيتشه ، ويعرض النقاط التي يتوجب علي دارس نيتشه التقيد بها ، قال شرابي لبراجستراسر في تلك الرسالة :

" اني أعتقد أنه من المستحيل لمن كان من أتباع نيتشه – وعلي الاستاذ المحاضر أن يكون من اتباع نيتشه في أسلوبه – أن يناقش أفكاره في قاعة الدراسة دون أن يسمح لروح نيتشه أن تسيطر سيطرة كاملة علي جو المناقشة ، ولا يمكن تحقيق هذه دون إبارز الناحية الوجودية من من حياته – عذابه ، ومرضه ، ووحدته القاسية ، وهيامه الدائم في جبال الالب ، وعيشه في الغرف المستأجرة المظلمة في ايطاليا – أمام مخيلة الذين يدرسون نيتشه بجدية وعمق .. وأنه من الممكن إشعال نار الفلسفة في قلوب الطلبة إذا كان الأستاذ نفسه متفهما لفكر نيتشه وتشتغل في قلبه شعلة هذا الفكر . وإني أعتقد أن رفع هذه الشعلة ، التي تضي فلسفة نيتشه كلها ، هو الشرط الاساسي لتفهم نيتشه فيلسوفا وشاعرا ونبيا .

وأنهي شرابي رسالته بهذه الكلمات : " انهي هذه الملاحظات ، يا أستاذي ، متمنيا لك ، بصفتك ، مدرس نيتشه ، العديد من الطلاب النبهاء القادرين علي الجلوس تحت الشجرة علي التل "

هذه الرسالة تذكرنا بالتركيز الذي كان ، وما زال ، شرابي يضعه علي ضرورة ربط الفكر بالممارسة اليومية ، تفرزه من الافكار المجردة المنفصلة عن

الواقع المعيش ومن هنا كان أنجذابه نحو نيتشه والفلسفة وبعدها نحو الفلسفة الماركسية . لقد دفعته الوجودية وشرابي هنا ينظر إلى نيتشه باعتباره فيلسوفا وجوديا – الي أن لا يرضي بالفلسفة كعلم منفصل عن حياة الإنسان اليومية ، ويرفض الالتجاء الي التجريد العقلي . ولذلك دعا الي ضرورة الربط الوثيق بين فكر نيتشه وحياته ، فأي دراسة لحياة نيتشه لا يمكن أن تكون ، في نظره ، ذات معني ما دامت أحداث حياته غير مندمجة مع عالم أفكاره . ويبدو أن شرابي يتبع خطي (كارل ياسبرس) في هذا الصدد ، فلقد خصص ياسبرس قرابة المائة صفحة من كتابه عن نيتشه لدراسة حياته وربطها بفكرة . يقول ياسبرس : إذا اهتممنا بتفكير نيتشه ، فإنه يجب – علي خلاف أغلبية الفلاسفة الآخرين الكبار – البحث أولا ، وفي نفس الوقت، عن واقع حياته ، أننا نهتم بواقع حياته لاستخراج المحتوي الفلسفي الذي هو ، في نفس الوقت ، تماثل الحياة مع الفكر أننا نهتم بتطور حياته ، من أجل تحديد المكان الذي خرجت منه كل فكرة كتبها نيتشه "

إن هذا التفسير هو صادق إلى حد ما ، ففلسفة نيتشه هي صورة نفسه القلقة ، وثقافته الرومانتيكية ، وتجربته المؤلمة . وهو يجرنا بسحره الي شخصه بالذات ، فكتبه سطرت جميعا بأسلوب المذكرات ، وما هو بالكاتب الذي يظل في الخلفية. بل علي العكس تماما ، انه يحدثنا بصورة لا تكاد تطاق عن نفسه وتجاربه الروحية ، وعن مرضه وميوله _ وقد خصص شرابي ايضا جزءا كبيرا من سيرته الذاتية للحديث عن مرضه _ ان فلسفة نيتشه ، في الواقع غدت قسما من حياته نفسها ، وجزءا من سيرته ، الي درجة يصعب فيها فصل واحدة عن الأخرى ، فصلا تاما .

ان نيتشه اذن هو ، في نظر شرابي ، من أولئك المفكرين الذين يجمعون بين حياتهم وفكرهم في نسيج واحد . أو هو ، كما يقول عبد الرحمن بدوي ، واحد من اولئك الفلاسفة الذين يحيون افكارهم قبل ان تنتجها عقولهم ، وقبل ان يعرضوها علي الناس . وكل راي من آرائهم ، وكل مذهب من مذاهبهم ، يفرزونه من دمائهم وكيانهم كله . لهذا تراه حيا نابضا ، فيه حرارة الحياة ، وما فيها من قلق وصراع واضطراب. ويكاد المرء يراه مخضبا بالدماء التي اقتضاها هذا الصراع ، ويكاد يلمس اثار

التمزيق التي تركها المفكر مع فكره ، ونضال فكره مع سائر المسائل التي اشتبكت واياه .

هذا واذا كان شرابي يحاول ان يلفت انتباه دارس نيتشه ، في رسالته تلك ، الي ابراز العلاقة بين فكره وحياته ، وهو في ذلك صائب ، فان محاولته تقترح ، في الحقيقة معالجة فلسفة نيتشه من منطلق متحيز . إذ أنه يفترض أن يكون الطلبة والاساتذة والدارسين لنيتشه من أتباعه ، وهذه التبعية هي الشرط الأساسي لتفهم نيتشه

كان شرابي ، عندما بعث إلى أستاذه براجستراسر بتلك الرسالة ، يظن أن أستاذه سيجاريه في ما ذهب اليه تزمت وتحيز لذلك الذي سماه " فيلسوفا وشاعرا ونبينا". ولكن بعد يومين ورده براجستراسر. وهو رد قال عندد شرابي : " لعلي لا أبالغ إذا قلت أنني لم أستلم قط رسالة كان لها الوقع الفكري الذي تركته هذه الرسالة في نفسي . فلقد وضعتني ، ولأول مرة أزاء مشكلة المنهجية التي لم أجابهها بذلك الشكل حتي ذلك الحين "

ناقص براجستراسر في رسالته كل ما قاله شرابي عن نيتشه ، بل ناقض كل ما تعلمه في الجامعه الأمريكية في بيروت . قال براجستراسر :

" لا يمكن للجامعه في هذا أن تسمح لنفسها ، في أسلوب طرحها للقضايا الفكرية وطرائق معالجتها لهذه القضايا ، الا أن تنطلق من موقف نقدي غير متحيز . إن معالجة فلسفة نيتشه معالجة الملتزم ، كما تقترح في رسالتك ، أنما هو أمر يتعارض كليا مع هدف الجامعه ومهمتها .. أن اتباع كهذا يؤدي حتما موقف متحيز أزاء كل فلسفة واتجاه فكري ، إذ أنه يفترض بالاستاذ أن يكون من المؤمنين بتلك الفلسفة أو الاتجاه الفكري ويدرسها كعقيدة وأيمان ، الامر الذي يؤدي بدوره الي نسف الاسس الفكرية المستقلة التي تقوم عليها الجامعة كمؤسسة ثقافية مستقلة ، وفي مقدمتها الحفاظ علي لغة فكرية مشتركة ، وقدرة علي التفاهم المتبادل الذي يقوم علي التحليل الموضوعي والحوار المفتوح "

وميز براجستراسر في رسالته بين أمرين بين حاجة المثقف لاتخاذ مواقف ايدلوجية قفكرية معينة ، ومهمة الجامعة في تزويده بأدوات الفكر والتحليل التي تمكنه من إتخاذ هذه المواقف علي أسس فكرية واضحة :

" أن مهمة الجامعة تتركز في تأمين المجال العلمي للمثقف ليتمكن من تتفهم القضايا التي يدور حولها النقاش في عصرنا ومن تحليلها بروح نقدية صحيحة . إن وضع مثل هذه الحدود حول مهمة الجامعة التثقيفية قد تغرس في نفس الجيل الجديد بعض الشك في قيمة الدراسة الجامعية . فالجامعة لا تقدم الحل الذي يسعي إليه بل فقط الأسلوب والمنهج وأختتم براجستراسر رسالته بقوله : " أي طريق أخري قد تريحه (أي المثقف) وتشبع حاجاته النفسية لكنها ستقوده إلى اتخاذ نظرية " طائفية " ضيقة الأمر الذي يؤدي إلى تعدد الطوائف الفكرية . والطائفة الفكرية تخلق في الإنسان قاعدة فكرية محدودة ذات شرعية محدودة وتشكل بالوقت ذاته نفيا لوجود حقيقة عامة يقدر العقل الإنساني علي تفهمها واستيعابها "

هذه الرسالة التي رد من خلالها براجستراسر علي شروط شرابي لتفهم نيتشه ، مكنت شرابي من التخلص من " أدران " ثقافية السابقة ، وخطا بولسطتها خطوات فكرية كبيرة " الي الامام " فهذه الرسالة لم تصحح نظرة شرابي الي نيتشه فقط بل كسرت ، من جهة ، كل القوالب العتيقة التي زرعتها ثقافته الاجتماعية التي جلبها معه، وسمحت له من جهة أخرى بروية حقيقة المواقف التي أتخذها معظم أساتذته التي كان يتقبلها دون تساؤل فقبل رسالة براجستراسر كانت غائبة عن شرابي النواحي اللاموضوعية في " الموضوعية العلمية ". ولم يكن يدري أن الحياد الفكري للموضوعية العلمية يخفي في طياته التزاما مسبقا بوجهة نظر معينة تعبر عن الأيديولوجية المسيطرة ، وطابعها التأملي التجريدي ، الذي يميز الفكر البرجوازي بأكمله . وقد أدي ذلك بشرابي الي أن صار تفكيره مشبعا بالنظرية الليبرالية الامريكية، وأتخذ موقفا معاديا للشيوعية والاتحاد السوفياتي ، وقبل بنظرية التنافس الحر والديمقراطية البرلمانية أي تساؤل أو تردد .

وجاءت رسالة براجستراسر لتفتح أمام شرابي أفاقا وطرقا جديدة أدت الي أكتشاف العلوم الاجتماعية . فالحاجز الذهني المشبع بالعداء للشيوعية والماركسية الذي غرسته في نفسه ثقافته الليبرالية ، ها هو الان يتخلص منه ، ويعيد قراءة ماركس بشكل جذري ، ويحس أنه أقرب الي ما كان يرمي اليه . لقد أكتشف شرابي في الماركسة اسلوبا جديدا في منهجية المعرفة ، أي الأسلوب النقدي التحليلي . وهو عكس الاسلوب الوضعي الذي سار عليه ، والذي يغلب عليه الوصف والعرض علي التحليل والنقد .

هذه الرسالة براجستراسر التي كان لها تأثير عميق في تحول هشام شرابي الفكري . ونستطيع القول ، في الاخير ، أن هذه الرسالة قد خلصت شرابي من التحيز لنيتشه ولكل الثقافة الليبرالية. ولكن الم تكن رسالة براجستراسر ، في نهاية المطاف ، سوي عودة إلى نيتشه الذي قال علي لسان زرا دشت : أنني أطلب رفاقا يتبعوني لأنهم يريدون أن يتبعوا أنفسهم " ؟(١)

(١) راجع هشام شرابي : الجمر والرماد، ص ١٣٩ حتى ١٤٧

د.هشام شرابي : أزمة المثقفين العرب

قراءة :هاني نسيرة .

قد يكون تشخيص الداء أصعب بمراحل من تحديد الدواء، وهذا ما صنعه المفكر الكبير هشام شرابي في كتابه الجديد ، شخص أزمة المثقف العربي ، أزمة كل مناجين تغيرت أو ينزوي أو متفصل- علي تعبيراته - أو حتي يلتزم .. ولكن شرابي لم يشخص الأزمة فقط .. ولكنه يرسم لنا الطريق أيضا .. طريق الحداثة هذا الطريق العربي (الحلم والقضية × منذ ما يتصف عن قرن ونصف القرن في أحدي مقالات الكتاب المثقفون العرب وكلمة الحق يحدد شرابي أي مثقف بقصده ، فهو لا يقصد أهل الترف الفكري والفلسفة الباردة .. أصحاب الحياة الخاصة والمصالح الخاصة لأن المثقف - عند شرابي - هو كما ينبغي لا تحدد هويته موقفه والدور الذي يقوم به في الصراع الاجتماعي القائم والدائم . وهذا الدور كما يقول شرابي يختلف من قطر الي أخر .لكنه في معظم الاقطار العربية دور بسبب هيمنة النظام الأبوي وخطابه السياسي الذي يرفض حرية الرأي والاختلاف ثم تصنيف مؤكدا خياراتنا الي نستشعرها ولا نقولها ، يعزينا جميعا هذا المفكر الملتزم فيقول وفي هذه الأنظمة علي المثقف الصمت والرضوح إذا أرادالأمن والسلاح لنفسه ولعائلته . فإذا أراد تأمين عيش مريح عليه قبول الأيدولوجية المهيمنة وقبول النظام القائم دون تذمر أو شكوي ، وإذا رفض رضوخ تعرض للمسجد والقتل .. وهذا كان يصير الكثير من المخلصين في بلادنا ، وفرصة كثير من الأبواق الزاعقة الزائفة في واقعنا أيضا الأن لذا يدعوا شرابي ويلح في دعوته المثقفين لقول كلمة الحق . فشعوبنا متعطشة لسماع الكمة الصادقة . وور المثقفين هو الكشف عن إرادة الشعوب وتحليل مضمونها وتجسيدها في أطر فكرية وإجرائية .

شرابي مفكر ملتزم .. وموسوعي الثقافي .يقظ الوعي .صريح الدور والرأي . من هنا كان الأقدر في رأينا علي توصيف حالنا وأزمننا وصراعة مع البطريكية والاستبداد وفكر الالتزام .. رؤية وفعل .يتضح في كل ما كتب سواء في هذا الكتاب أو في غيره .يبث شجونه بين السطور ويلامس البعيد من قريب ويكشف المستور في حجة ناصعة ومنطق علمي وموضوعي لا يقبل الريب .

في مقالة أزمة المثقفين العرب هذا المقال كتبه منذ ما يقرب من نصف قرن - يؤكد شرابي أنه لو توفرت الحرية الأوسع ونيلت في الوقت المناسب لما تمكنت الإمبريالية الغربية ولا الحركة الصهيونية من الهيمنة علي مجتمع لا يتوفر له حتي الأن الحد الأدني من حرية التعبير والاجتماع . وفي هذا المقال يحدد شرابي مهمات المثقف العربي أثناء تعامله مع تراثه ومع الغرب والواقع .

وأن كان هذا المقال السابق ، قد ركز علي الاشكالية المعرفية فانه يؤكد في مقاله التالي أنه يواكب الاشكالية المعرفية أشكالية سياسية مرادفة هي اشكالية الممارسة السياسية وهس تدور حول محاور ثلاثة : محور السلطة ، محور المرأة ، محور الفقر ، وطريق الحداثة لن يبعد الا مكر هذه العوائق الثلاث ومن هنا يري شرابي أولوية تغيير الوعي الاجتماعي وبالتاي لأهمية دور المثقفين في التوجيه الفكري والسياسي وبشكل خاص المثقفين العاملين في حقول التعليم والثقافة والاعلام ويري شرابي أن المشروع السياسي الأول استعادة الحقوق الانسانية وإعادة بناء المجتمع المدني .

إن الحرية وحقوق الانسان بخاصة الفئات المهمة في المجتمع العربي (المرأة والطفل والأقليات) هي محور القضية في فكر شرابي تلك القضية التي تتجسد منها أزمة المثقف كما تتجسد فيها خطوات الحل ومعالم الدور والدعوة الثقافية للمثقف العربي فكر أو دور ووعيا نقديا فاعلا ينقذ هذا المثقف من الهمشية وضغطه وهشاته وجودة ودور في الأقطار العربية .

في مقالة الاغتراب والوعي والاصالة عند لوكاش وهايدغر يركز شرابي علي الالتزام وضرورة الوجود الاجتماعي في تحديد ماهيه الوعي مؤكدا أن المرء متوافقا مع ذاته سواء بالبحث عن ذاته الأصلية أم بالالتزام الأجتماعي ، يشكل خطوة حاسمة في فلسفتي لوكاش وهايدغر . رغبتهما الواحدة تكمن في إضفاء التسامي علي الوجود كما هو معطي مباشرة اجتماعيا أم معرفيا .كما يبحث شرابي . المواقف السياسية والثقافية للجيل العربي الناشئ. وضرورة البحث الامبريقي والتجريبي في مقالة . الايدولوجية والقيم المتغيرة في العالم العربي . وأزمة الخطاب العلماني العربي . كما يحتوي الكتاب علي ملحق يضم حوارين اجراهما معه عمر عبد السميع وصقر أبو فخر . تضم جميعا لرؤية شرابي لأزمة المثقف والثقافية العربية من أرضية إنسانية وتحررية قادرة علي إدراك الجوهري والجدل والاعتناء بالأشكال المعروفة جنبا إلى جنب الإشكال الاجتماعي والثقافي .

فتجنيشتين فلسفة أم فلسفتان؟

محمد محمد مدين

لا نجانب الصواب لو قلنا أن فترة العشرينات والثلاثينيات من هذا القرن قد شهدت اهتماما كبيرا بالمنهج التحليلي من جانب فلاسفة مثل " شارلز برود C.D.Broad ولود فيج فتجنيشتين L.Wittgentem وسوزان ستبنج S.Stebbing و جون ويزدم J.Wisdom وجلبرت رايل G.Ryle وأن أنحصر هذا الاهتمام في محاولة تأكيد جانب أو تطوير جانب أخر من التطورات التحليلية التي قدمها الفلاسفة التحليليون الأول جورج مور و برتراند رسل .

وسوف نقصر حديثنا في هذه الدراسة علي فيلسوف واحد من الفلاسفة الذين ذكرناهم ، وهو الفيلسوف النمسوي الكبير "لودفيج فتجنيشتين " الذي أكتمل ، بحضوره الي كمبردج ثالوث التحليل " مور " و"رسل " و " فتجنيشتين " . ولعلنا لا نبالغ لو قلنا أن فتجنيشتين كان أكثرهم حدة في الذكاء فهذا رسل يصفه بأنه كان علي قدر كبير من التاثير لما له من صفاء عقل الي درجة غير مالوفة علي الاطلاق ويقول:" أن بداية معرفتي بفتجنيشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية أثارة طوال حياتي كلها أما جورج مور فيقول عنه " أنني تعرفت علي فتجنيشتين في كمبردج إذ كان في السنة الأولي لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس ، لكنني لم أعرفه جيدا الا في السنتين التاليتين وحينما عرفته جيدا أدركت أنه كان أكثر ذكاءا مني في الفلسفة ، ولا أقول أكثر ذكاء فقط بل كان أكثر عمقا كذلك "(١) وكان مور فيما بعد يتردد علي محاضرات فتجنيشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه " أوراق فلسفية". والجدير بالذكر أن فتجنيشتين ، كان قد أملي علي جورج مور بعضا من محاضراته ، فكان له الفضل في الحفاظ علي تراث الفيلسوف الكبير ..

ونستطيع أن نقول أن عمل " فتجنيشتين " . الفلسفي ينقسم الي فترتين ، فترة مبكرة و اخري متأخرة . وتجد الفترة المبكرة صياغة دقيقة لها في " الرسالة المنطقية الفلسفية " Tractatus-logicus-philosphicus ولكن فتجنيشتين لم ينشر شيئا في

فترته المتأخرة ، وان كان لدينا صورة أولي عنها وذلك في كتابه " الازرق " و" البني " نسبة الي لون الغلاف لكل منهما ، ثم صورة ثانية في كتاب " البحوث الفلسفية " Philosophical Investigations [٢] ولقد بدأ فتجنيشتين "رسليا " وانتهي " موريا " فقد ساير رسل في ذريته المنطقية وتابعه في اعتقاده بان المنطق هو أساس الفلسفة " فالفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا بحيث يكون المنطق أساسها لها . ولكنه تابع مور – فيما بعد – في تأكيده علي أهمية تحليل اللغة الجارية Ordinary Language وجدير بالذكر أن فلاسفة " أكسفورد " قد ركزوا – فيما بعد – علي هذه اللغة في تحليلاتهم الفلسفية .

وبالرغم من أن هناك اختلاف بين الباحثين حول طبيعة الاتجاهات الاساسية التي تحتويها الرسالة وذلك فيما يتعلق باللغة والمنطق والرياضيات والقوانين العلمية وأيضا فيما يختص بعلاقة اللغة بالعالم والوظيفة الصحيحة للفلسفة ، نقول أنه بالرغم من كل هذا االختلاف الا أن هناك اجماعا علي أنها اصبحت من كلاسكيات القرن العشرين وذلك فيما يتعلق بالحركة التحليلية المعاصرة. وقد أستهدف فتجنيشتين من كتابة هذه الرسالة تحقيق ثلاثة أهداف منطقية أساسية وهي :

أ - تقديم حلول محددة للمشاكل الفلسفية والتقليدية .

ب - تعيين حدود الحديث الواقعي علي أساس أن كل شئ مما يمكن التعبير عنه في عبارة واقعية أنما يمكن أن يجد له مكانا داخل هذه الحدود .

جـ- بحث أسس المنطق بهدف تفسير المقصود بالضرورة المنطقية .

ولكن هل يوجد بين هذه الأهداف الأهداف الثلاثة علاقة ؟ يري فتجنشتين أن تعيين حدود اللغة يعني حصر القضايا الواقعية التي يمكنها أن تستوعب كل من "القضايا الواقعية في العلم "و" القضايا الواقعية في الحياة اليومية ". وتقع كل الاشياء التي يمكن أن تقال في قضايا داخل الحدود بينما تقع خارجها كل ما لا يكون بأمكاننا التعبير عنه في قضايا .

يعترف فتجنيشتين لصديقه ديفيد بنسنت David Pinsent ، وقد أهدي فتجنيشتين الرسالة لذكراه ، بأن الفلاسفة الذين كان يكن لهم الاحترام والتبجيل – بالاضافة الي أنهم قد ارتكبوا أخطاء فاضحة ، وأنه خلافا لهؤلاء الفلاسفة الذين يريدون استبقاء المشاكل كما هي بدون حل ، فأن لديه رغبة أصيلة في التخلص من هذه المشاكل. ويعبر فتجنيشتين عن هذا المعني بقوله" لقد كان والدي رجل أعمال وأنا أيضا رجل أعمال " فقد أرد لجهده الفلسفي لن يشبه ممارسة العمل ، أعني أن يقوم علي حسم الأشياء (٣) ويحاول فتجنيشتين أن يحدد ما يقصده من الفلسفة في عبارات محددة وقاطعة ، فليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية " فيجب أن تعني كلمة فلسفة شيئا أما أن يكون أعلي أو أدني من العلوم الطبيعية ، ولكنها ليست علي كل حال في مستواها .. " والموضوع الذي تهتم به الفلسفة هو " التوضيح المنطقي للأفكار " فهي ليست نظرية من النظريات بل هي – في المقام الأول – فاعلية ونشاط Activity لذا يتكون العمل الفلسفي من "توضيحات " ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية وانما هي كما قلنا – توضيح القضايا .

ويري فتجنيشتين أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في الأمور الفلسفية ليست كاذبة بل هي " كلام فارغ " non-Sensical فلسنا نستطيع أذن أن نجيب علي أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعني ، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة أنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا : فهي أسئلة من نفس نوع السؤال الذي يبحث فيما اذا كان هو نفسه الجميل.علي نحو التقريب ". واذن فلا عجب أذا عرفنا أن أعمق المشكلات الفلسفية ليست في حقيقتها فيما يري "فتجنيشتين" ، مشكلات علي الإطلاق (٤) .

يؤكد فتجنيشتين علي أن هناك ، علي الأقل ، نوعين من الأشياء لا يمكننا التعبير عنها في عبارات واقعية ، أعني في حدود اللغة الواقعية ، ما يصفه بأنه " الحديث الخالي من المعني " وهو الذي لا نستهدف من ورائه نفي أو أثبات شئ ما ، بالاضافة الي ذلك فان هناك أشياء اخري نحاول التعبير عنها في اللغة الواقعية برغم أنها ليست من قبيل الاشياء التي تقبل مثل هذا التعبير وذلك مثل حقائق الدين .

وفكرة فتجنيشتين هنا هي أن هناك حقائق عميقة يمكن أن تتحطم عندما نحاول التعبير عنها في حدود اللغة الواقعية . فقد كان أول فيلسوف تحليلي يستهدف في فلسفته توسيع فكرة أن المشاكل الميتافيزيقية هي بحكم طبيعتها الاصيلة تستعصي علي الحل ، فليست الصعوبة الحقيقية هنا هي في فشل الفلاسفة حتي الان في أيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشكلات وانما لانها ليست – في الحقيقة- مشكلات حقيقية علي الاطلاق . وهذا هو الموقف الذي سوف تتبناه " الوضعية المنطقية " Logical Postivism فيما بعد بالرغم من أن فتجنيشتين لم يكن أبدا عضوا في دائرة فيينا(٥)

ويظهر هنا الارتباط بين " مشاكل الفلسفة " و "حدود اللغة " ويصبح المنطق أطارا لكل اللغة " الواقعية " ويترتب علي اكتشافنا لكيف يتكون هذا الاطار معرفة الحدود الممكنة للغة الواقعية . وعلي ذلك فان من يبحث في " المنطق " أنما يبحث أيضا في الطبيعة الجوهرية للغة .

فالمنطق في نظر فتجينشتين عبارة عن خريطة لكل الامكانيات أعني لكل ما يمكن تصوره والتفكير فيه ومن ثم فان وضع خريطة المنطق يؤدي الي تعيين كل من حدود اللغة "و" حدود كل العوالم الممكنة ". فالمنطق يكشف لنا عن بناء أو تركيب اللغة ومن ثم يكشف لنا بناء أو تركيب العالم فالفكرة التي يريد فتجينشتين تأكيدها هنا هي أن البناءين في حقيقتها بناء واحد . فبناء أو تركيب اللغة هو صورة أو مرأة لبناء أو تركيب العالم وينكشف البناءان بالمنطق . ولكن هذا لا يعني زعمنا أن اللغة تقدم بالضرورة الوصف الحقيقي للعالم الواقعي ، وذلك لأن هناك امكانية وجود التقريرات الخاطئة والأوصاف الصحيحة .

فتركيب القضية الصادق يطابق تركيب الواقعة التي تدل عليها ، ويجب أن توجد – في كل صورة – علاقة واحد بواحد بين عناصر الصورة وعناصر ما تصوره، أو يوجد شئ مشترك بين الصورة وما تصوره . وقد لا تبدو هذه المطابقة واضحة لنا ، ولكننا لا ندرك أيضا منذ الوهلة الأولي أن بين النوتة الموسيقية واللحن الموسيقي تشابها في التركيب ، ورغم ذلك نسلم بهذا التشابه . وكذلك الحال بين اللغة والواقع . وأقل ما يقال دفاعا عن هذا التشابه في التركيب بين اللغة والواقع أن الاسم

يدل علي شئ فردي معين ، وأن الصفة في اللغة تطابق صفة محسوسة لذلك الشيء الفردي .؟ وأن الفعل يقابل علاقة ما بين شئ وأخر وتصوير اللغة للواقع كمثل خريطة أو رسم بياني ، وهو كالذي بين الأسطوانة الموسيقية واللحن الصادر عنها"(٦) وتزخر الرسالة بالشذرات التي تؤكد علي هذه النظرية التصويرية في اللغة نورد بعضها منها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ (٧) .

- أننا نكون لأنفسنا صورا للوقائع
- فالصورة نموذج للوجود الخارجي
- أن الأشياء يقابلها في الصورة ما تحتويه هذه الصورة من عناصر .
- وقوام الصورة هو الطريقة التي تترابط بها عناصرها بعضها بعض .
- وكون أن عناصر الصورة يتصل بعضها ببعض علي نحو معين ، أنما يدل علي أن الاشياء هي كذلك متصل بعضها ببعض بالطريقة نفسها . وهذه الرابطة التي تربط عناصر الصورة تسمي "بنيه ".
- والذي لابد وأن يكون هناك شئ من الهوية بين "الصورة" و " وما تصورة " حتي يتسني لأحدهما أن يكون صورة للأخر بأي معني من المعاني ...
- أنه لابد وأن يكون في الصورة مشتركا بينه وبين الوجود الخارجي لكي يتسني له أن يمثله بطريقته الخاصة صوابا أو خطأ هو شكل التمثيل .
- فالصورة تمثل ما تمثله بغض النظر عن صدقه أو كذبه من خلال طريقة تمثيله.
- وما يجب أن يكون مشتركا بين أي صورة مهما كان شكلها ، وبين الوجود الخارجي حتي يمكن تمثيله علي الاطلاق ، سواء صوابا أو خطأ ، وهو الضرورة المنطقية ، أي صورة الوجود الخارجي .
- فإذا كان شكل التمثيل هو الشكل المنطقي سميت الصورة ،عندئذ ، بالصورة المنطقية.
- أن القضية صورة للوجود الخارجي
- أن حدود لغتي تعني حدود عالمي .

أن فكرة فتجنيشتين في أن اللغة مرأة للعالم أو صورة له ، أو أن اللغة تعكس العالم ينبغي النظر اليها علي انها فكرة عن الامكانيات . فكل الاختيارات الممكنة التي

بإمكان العـالم " المنطقي " أن يختارها تنعكس بالفعل في لغة ، وكل إمكانية يتم معادلتها بعبارة واقعية لها معني محدد . فكما يقول " فتجنيشتين " أن عالم يمكن أن يأخذ شكله فقط من خلال أطار منطقي . واللغة التي هي أداة الفكر ، تهدف الي تقرير الوقائع ، وهي تحقق هذا عن طريق " تصوير " هذه الوقائع ، أو عن طريق " أنعكاس " هذه الوقائع في اللغة التي هي "مرأة " لهذه الوقائع .

فقد استهدف فتجنيشن من قوله" أن اللغة تصور الوقائع " أن يؤكد علي أن اللغة لابد أن تكون شبيهة ، من حيث البنية ، بما تصوره . فالقضية المثبته في صورة لواقعة ممكنة ، بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة أن تصور بلد ما ، هذا علي الرغم من أنه قد يتعذر في كثير من الاحيان تبين الجانب "التصوري" من اللغة ، فالمنطق يكشف عن بناء اللغة ، ومن ثم عن بناء الواقع ، لأن البنائين هما في الحقيقة – وكما أسلفنا – بناء واحد أو هما مثل المرء وظله .

فليست اللغة فيما يقول "جادامر Gadamer " مجرد شئ من بين ممتلكات الانسان وانما يتأسس وجودها بحقيقة أن للأنسان عالم . فبالنسبة للانسان فان العالم يوجد علي صورة معينة لا يمكن لأحد غيره في العالم أن يتصورها أو يختبرها . ولكن هذا العالم هو عالم " لغوي " في طبيعته ، وهذا في فحوي تأكيد "همبولدت" Humboldt علي أن اللغات هي "صور " العالم . ولا يعني هذا فقط أن العالم عالم بقدر ما بقدر ما يتم تصويره أو تمثيله في لغة بل أن لغة أيضا وجودها الواقعي والحقيقي الذي يتحقق فقط عندما يتم تصوير العالم فيها . ومن ثم فان الطابع الانساني الاصيل للغة يعني ، في الأن نفسه ، الصفة اللغوية الاساسية لكون أن الانسان موجود – في – العالم (٨)

ولكن هناك من يرفض هذه النظرية " التصويرية " مثل نيلسون جودمان N.Goodman حيث يري أن النقد الخطير الذي يمكن توجيهه الي نظرية فتجينيشتين في اللغة باعتبارها صورة أو مرأة هو أن الوصف لا يمكنه أن يقوم بعملية تمثيل أو تصوير الواقع باعتباره كذلك ، فلا يمكن للصورة أن تقوم بعمل من هذين العملين . ومن ثم فإنني أبدأ بالتخلي عن النظرية التصويرية في اللغة وأنتهي بالأخذ بالنظرية

اللغوية في " الصور " Pictures . وأنا أرفض النظرية التصويرية في اللغة علي أساس أن بنية Strueture الوصف لا تتفق أو تتطابق مع بنية العالم . وعندئذ نخلص الي أنه لا يوجد شئ من قبيل "بنية " العالم بحيث يمكن لشئ ما أن يتطابق اولا يتطابق معها . (٩) ويصنف فتجينيشتين قضايا اللغة التي لها معني الي نوعين :

أولا : قضايا المنطق والرياضيات وهي القضايا التي يصفها فتجينيشتين بانها " تحصيلات حاصل " Tautology فهي قضايا " تحليلية " Analytic وقد كان فتجينيشتين هو أول من استخدم مصطلح " تحصيلات حاصل ". والقضايا هنا صادقة بالضرورة لأنها تتلاءم مع كل " الامكانيات " كالقضية التي تقول " أما أن السماء تمطر أو انها لا تمطر ". ولذلك كان المنطق والرياضيات علمان صحيحان صحة خالية من المعني "without -senes" sinloss أنها كلام فارغ - non sensical unsininng وبعبارة أخري هي عبارات مفهومة ولكنها ليست صورا للواقع . فهي لا تمثل أي حالات ممكنة للوقائع : أن لقضايا تحصيل الحاصل معني ولكنها ليس لها دلالة اشارية واقعية . فهي تتعلق ببناء اللغة ، وهي جزء من النسق الرمزي ". وفي المقابل نجد قضايا تزعم لنفسها صفة الضرورة والواقعية معا ، بمعني أنها تزعم بأنها صادقة في كل عالم ممكن . وهذه هي القضايا الميتافيزيقية ، وهي القضايا التي توصف بأنها كلام فارغ non -sensical أن الداء المتأصل في الميتافيزيقا هو محاولة " أن تقول ما لا يمكن قوله ". وأحد أسباب ذلك هو " توهم " الفلاسفة ان الصورة النحوية تناظر الصورة المنطقية . وتؤكد فتجينشتين هذه الفكرة في الشذرات التالية :

- وهكذا تنشأ بسهولة أهم أنواع الخلط الفكري (الذي تمتلئ به الفلسفة كلها).ولكي نتحاشي هذه الاخطاء ، علينا أن نستخدم جهاز من الرموز يستبعدها ، ويكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة في رموز مختلفة ، وبعدم استخدامنا للعلامات بطريقة واحدة علي حين أنها تكون ذات دلالات مختلفة .

أعني أن جهازنا الرمزي الي ينبغي استخدامه ، لابد له أن يساير قواعد الاجرومية المنطقية ، أعني قواعد التركيب المنطقي .

ويوضح فتجينيشتين ما يقصده بتحصيل الحاصل بشذرات كثيرة وذلك في رسالته المنطقية نورد بعضها لزيادة التوضيح والفائدة .[١٠]

- أن قضايا المنطق والرياضيات تحصيلات حاصل
- ولذلك فان قضايا المنطق لا تقول شيئا ، وأنها قضايا " تحليلية "
- الرياضة منهج منطقي .
- أن منطق العالم الذي تظهره قضايا المنطق تحصيلا حاصل تظهره الرياضيات في معادلات
- ان القضية تظهر ما تقوله " بحكم تركيبها " وبهذا لا تقول قضية تحصيل حاصل ولا قضية التناقض شيئا .
- ومع ذلك ، فتحصيل الحاصل والتناقض ليسا خاليين تماما من المعني – أنهما جزء من الجهاز الرمزي ، علي نفس النحو الذي يكون فيه " الصفر " جزء من الجهاز الرمزي الخاص بالحساب .
- وتحصيل الحاصل والتناقض ليس صوره من صور الوجود الخارجي وهما لا يمثلان أي شئ ممكن لأن أحدهما يسمح بكل شئ ممكن بينما لا يسمح الثاني بأي شئ ، أننا لنجد في تحصيل الحاصل ، أن شروط اتفاق القضية مع العالم ، وعلاقات تمثيله – يلغي بعضها بعضا – لهذا فهو لا يرتبط مع الوجود الخارجي بأي علاقة تمثيلية .
- أن كل أستدلال يتم علي نحو اولاني .
- إن العلاقة المميزة للقضايا المنطقية هي أن الانسان يمكنه أن يدرك في الرمز وحده أنها صادقة ، وهذه الحقيقة تتضمن في ذاتها كل فلسفة المنطق .
- وكون قضايا المنطق تحصيلا حاصل ، يبرز الصفات الصورية أي الصفات المنطقية للغة وللعالم .

ثانيا :" قضايا واقعية "، وهي تستبعد امكانيات معينة ، وهي باعتبارها كذلك ، تضع فاصلا حول الامكانيات الفعلية منها مثل "أن السماء تمطر" وهي قضايا " تأليفية " Synthetic وهي صور للحالات الممكنة للوقائع . ولكنها ليست - بحال - قضايا ضرورية . وليست " أولانية " ويؤكد فتجنيشتين هذه المعاني بكثير من شذرات رسالته ومنها [١١].

- ليس هناك صورة صادقة صدقا " أولانيا ".
- أن صدق القضايا اللامنطقية أو كذبها لا يمكن التعرف عليه من مجرد القضايا وحدها .
- لا يمكن استدلال أية قضية أولانية من قضية أولانية أخري .
- البحث المنطقي معناه البحث في كل ضروب الاطراد . وكل ما هو خارج عن المنطق فهو عرضي .
- أن ما يسمي بقانون الاستقراء لا يمكن بحال أن يكون قانونا منطقيا ، إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية ، ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانونا أولانيا كذلك .
- أن أحداث المستقبل لا يمكن استدلالها من أحداث الحاضر ، وما الخرافة الا الاعتقاد في وجود الرابطة العلية .
- أن ضرورة حدوث شئ ما لأن شئ أخر قد حدث لا وجود لها فالضرورة لا تكون الا ضرورة منطقية ".
- أن النظرة الحديثة الي العالم بأسرها ترتكز علي أساس ينطوي علي وهم وهو ما نسميه بقوانين الطبيعة هي تفسيرات للظواهر الطبيعية .
- ولذا يقف الناس عند قوانين الطبيعية كما لو كانوا يقفون أمام شئ لا يجوز الشك فيه كما كان يفعل القدماء بالنسبة لله والقدر .

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن تصور فتجينشتين للضرورة علي هذا النحو كان نتيجة لنظريته التصويرية في اللغة ، فالقضايا الأصلية تخبرنا فقط بما تكون عليه الأشياء بالفعل ولا تخبرنا بكيف ينبغي للأشياء أن تكون وان الضرورة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها موجودة فقط في قضايا المنطق التي هي تحصيل حاصل والرياضيات . ولا يقول العلمان شئ عن العالم الخارجي ومن ثم فليس هناك ثمة ضرورة في العالم . أن بأمكاننا ان نستدل قضية من قضية أخري في حالة واحدة فقط إذا كان هناك أرتباط" داخلي " بين القضيتين . فلا يمكن أن نستدل "واقعة " من واقعة أخري مختلفة تماما عنها . فلا يمكن بأية حال ، أن يتم الاستدلال من وجود أمر من أمور الواقع علي وجود أمر أخر مختلف عنه كل الاختلاف . ومن ثم فقد أعلن "فتجنيشتين" أننا لان نعلم ما اذا كانت الشمس سوف تشرق غدا. فالقول بأن الشمس سوف تشرق غدا عبارة عن افتراض وذلك أننا لا نعرف ما اذا كانت سوف تشرق أم لا ، فالضرورة لا تكون الا ضرورة منطقية .

ويترتب علي ذلك أيضا رفض تصنيف كانط للقضايا فكانط بعد أن ميز بين القضايا التحليلية والقضايا التاليفية زعم أن هناك نوعا أخر من القضايا يصفه بأنه قضايا " تأليفية أولانية " Synthetic apriori وهي قضايا نعرف - كما يزعم كانط - أنها صادقة قبل التجربة ولا نعتمد في التحقق منها علي الخبرة ، وأنه بالرغم من أن هذه القضايا صادقة بالضرورة ، فهي تعطي لنا معرفة جديدة تتعلق بالعالم ويزعم كان بأن هذه القضايا التأليفية الأولانية موجودة في علم الفيزياء والرياضيات علي السواء ..

وهكذا نستطيع أن نقول أنه فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعني وتحصيل الحاصل المشروع برغم خلوه من المعني لا يوجد استعمال مشروع للغة ..

وليس هناك شك في تأثر " فتجينشتين " بفلسفة "ديفيد هيوم " في " تصنيفه للقضايا ذات المعني "و "تصوره لفكرة الضرورة " . فديفيد هيوم يؤكد علي أننا إذا استعرضنا المكتبات فيالها من ابادة تلك التي نضطر الي فعلها فلو تناولنا بأيدينا كتابا كائنا ما كان ، كتابا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا فلنسأل " هل يحتوي هذا الكتاب

علي تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟ لا ، هل يحتوي علي تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود الفعلي ؟ لا إذن فألق به في النار لأنه يستحيل أن ينطوي علي شئ غير سفسطه ووهم .

أما فيما يتعلق بفكرة " الضرورة " فيؤكد هيوم علي أنه ليس هناك استحالة عند العقل أن تجري وقائع الطبيعة علي غير الصورة التي تجري عليها ، وليس عسيرا علي العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعية ، فلأن تغيب الشمس عن الظهور غدا فلا تشرق ، أمر لا يشق علي العقل أن يتصوره ، فمثل هذه الصورة عنده تساوي في سهولة التصور أن تشرق الشمس غدا وعبثا تحاول أن تقيم برهانا عقليا علي بطلان القول بأن الشمس لن تشرق غدا ، ولو كان مثل هذا البطلان مما يقام البرهان العقلي ، لكان في تصوره تناقض ، بل لكان مجرد تصور العقل له أمرا محالا.

وهكذا يتضح أن حكمنا علي المستقبل بأنه سيجري علي غرار الماضي هو حكم لا تقضي به الضرورة العقلية ، وأنما حكمنا به علي سبيل الاحتمال [١٢]ولكن ما هو الارتباط بين هذا وفكرة فتجنيشتين عن دوال الصدق Truth-Function ؟.

المقصود بدوال الصدق عند فتجنيشتين القضايا المركبة Comple propositions فكل قضية من هذه القضايا عبارة عن " دالة صدق " لقضايا أولية Elementary Propositions فالقضية (س) قضية صادقة إذا كانت القضايا (أ،ب،جـ) صادقة وفي هذه الحالة ليس من الضروري أن نتحقق مباشرة من القضية (س) لنعرف ما اذا كانت قضية صادقة أم كاذبة شريطة أننا لا بد وأن نجري عند مرحلة معينة عملية مطابقة أو مواجهة بين القضية أو القضايا وبين الوقائع التي تقوم بتصويرها .

فالقضية المركبة تتعلق بعدد كبير من الامكانيات أو كما يقول " فتجينشتين " بعدد كبير من النقاط في الفراغ المنطقي ، ومن ثم نستطيع القول أن القضية المركبة هي – في حقيقيتها رسالة تتألف من عدد بسيط من الرسائل المركبة هي دالة صدق للرسائل الصغيرة .

فإذا كان للقضية معني فلأنها صورة أو مرآة للواقع ومن ثم ينبغي أن ننظر الي هذه النظرية علي أنها محاولة لتفسير كيفية حصول القضية الواقعية علي معناها فالقضية تتألف من كلمات ، وهذه الكلمات تتعلق بأشياء ولكن السؤال هو كيف تتحقق القضية من مجرد اجتماع كلمات ؟ فالكلمات ترتبط بالاشياء الموجودة في العالم بعلاقة واحد بواحد بينما تكون علاقة القضية بالاشياء هي علاقة واحد بأثنين فكيف تنتج القضية من مجرد تنسيق الكلمات أن " الكلمة " تتعلق بشئ ما وتؤلف وحدة بينما تتعلق القضية بإمكانية يمكن أن تتحقق أو لا تتحقق ، فكيف تؤلف القضية ؟

يري " فتجنيشتين " أن القضايا تتألف من كلمات علي النحو الذي تتألف فيه الصور والخطوط من نقاط . فإذا كان تركيب النقاط في خط ما يمثل الترتيب الممكن للأشياء فإن القضايا تمثل الإمكانيات التي تتعلق بهذه القضايا ولكن إذا كان من غير الممكن أن تظل الصورة المكانية في فراغ مكاني فلأنها من نفس الوسط فان " الكلمات "- خلافا لتكون "صورة "أو "مرآة " له ، فهي قد تفقد طابعها التصويري في لغو non-sensical .

فالكلمات تومئ الي اشياء معينة ، وتستوعب الامكانيات التي يمكن للشئ أن يشارك فيها ، وهي تحمل في باطنها هذه الامكانيات كما تفعل الحرباء التي لديها قدرة التكيف مع ما يحيط من الوان عن طريق ما يعتريها من تغيرات . ومن ثم فالتماثل بين القضايا والصور والخطوط يكون في كون كل من النقطة في الخط والكلمة في القضية تستوعب كل الإمكانيات ، الا أن الحالة الاولي تتميز عن الثانية في الكفاءة والتلقائية وذلك لأن عمليات الاستيعاب والحفظ في عالم الكلمات تحتاج لجهد عقلي كبير مما يجعلنا معرضين للوقوع في الخطا(١٣)

ولكن ما هو موقف الرسالة من قضايا القيمة ؟؟ اذا كان اليسير أن نري كيف أن القضية الواقعية تتعلق بأمور الواقع starof affairs فمن الصعب أن نري كيف تستطيع القضايا التي ليست عن أمور واقعية أن تصور حالة من حالات الواقع وأن تكون صورة لها أو مرآة كما في حالة قضايا القيمة ، ويحل فتجينشتين هذا الاشكال بأن يزعم أن هذه القضايا تقع خارج حدود الحديث الذي يتعلق بالواقع ،فهي – ان شئنا

الدقة – ليست قضايا حقيقية ، فهي تفتقر للمعني الواقعي، والخلط يبدأ عندما تتنكر هذه العبارات وغيرها من عبارات الميتافيزيقا في ثوب قضايا واقعية . ومن ثم فاننا نكون، في نظر فتجينشتين ، علي اولي درجات الفهم إذا وعينا هذا الدرس جيدا ، فقد كان فتجنشتين يتصور أن جانبا هاما من جهده الفلسفي يتمثل في توفير الحماية لهذه الاشياء التي تتحدث عنها عبارات القيمة وذلك في جور القضايا الواقعية وخاصة العملية منها ، ويتضح موقف فتجينشتين من بعض الفقرات المتناثرة في الرسالة والتي نورد بعضها فيما يلي [١٤]

- أن معني القيمة يجب ن يكون خارجا عن العالم ، وكل شئ في العالم موجود كما هو ويحدث علي النحو الذي يحدث عليه ، ولا توجد قيمه فيه ، واذا كان هناك قيمة فهي لن يكون لها قيمة ، وإذا كان هناك قيمة ذات قيمة وجب أن تكون خارجة عن نطاق ما يحدث أو يكون علي نحو ما هو عرضي . وما يجعلها غير عرضية لا يمكن أن يكون موجودا في العالم ، والا أصبح هذا الشئ ، مرة أخري عرضيا . أنه يجب أن يكون خارجا عن العالم .
- ومن ثم فلا يمكن أن يوجد أيضا قضايا اخلاقية لأن القضايا الاخلاقية لا يمكن أن تعبر هما هو أعلي منها
- ومن الواضح أن الاخلاق لا يمكن التعبير عنها أن الاخلاق متعالية والاخلاق والجمال شئ واحد .
- أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الإرادة من حيث هي الذات التي يصدر عنها الفعل الأخلاقي . فالإرادة ظاهرة تهم علم النفس فقط .
- أن العالم مستقل عن إرادتي
- أنه لا وجود لرابطة منطقية بين الإرادة وبين العالم .

وقد عبر فتجينشتين عن هذه الفكرة تعبيرا دراميا بقوله :" أنني لا أستطيع أن أخضع أحداث العالم لارادتي ..فإنني عاجز تماما ولا حول لي ولا قوة)[١٥].

لا جدال في التاثير الكبير الذي مارسته رسالة فتجنشتين في فكر الوضعية المنطقية . فقد اعترف "مورتس شليك " بأن" الرسالة " وضعت الفكر الفلسفي المعاصر في مفترق الطريق . فهي وكما يري نقطة تحول حاسمة . وليس شك في أن هناك نقاط اتفاق بين الافكار الرئيسية والسائدة لدي دائرة فيينا ومواقف الرسالة . فهناك مثلا أن القضايا الاصلية genuine عبارة عن دوال "قضايا" للقضايا الاولية وفكرة أن الحقائق المنطقية والرياضية تحصيلات حاصل وأنها – من ثم – لا تقول شيئا . و أن الفلسفة ليست جهازا من الحقائق ، أنما "فاعلية " أو "نشاط " يستهدف توضيح الأفكار توضيحا منطقيا ، وتعيين حدود المعني المشروع وتمييزه عن "المعني " غير المشروع .

أن تأكيد فتجينشتين علي أن الفلسفة " فاعلية " activity وليست جهازا من الحقائق كان له أكبر الاثر علي الوضعيين المناطقة ، فقد كان كارناب ينظر للفلسفة علي أنها " نشاط " أكثر من كونها نسقا ومن ثم كان أكثر تركيزا علي التناول الفلسفي العملي للمشكلات أكثر من الفلسفة ذاتها ويؤكد شليك علي ان الفلسفة تقوم علي الفعل الذي يوضح ما الذي يتكون منه معني العبارة ، فقد أصبحت الفلسفة فعل صامت للاشارة الي معني . ولعل هذا ما كان يقصده شليك من قوله " أن الفاعلية الفلسفية لأعطاء المعني هي كل المعرفة أو هي الفها . وياؤها ".

ولكن هناك بين " الرسالة و " الوضعية " اختلافات . فالوضعية لم تأخذ – فيما يتعلق بالقضايا – بالنظرية التصويرية وهي النظرية المركزية في الرسالة . والفكرة الاساسية لدي الوضعية المنطقية هي أن كل القضايا الاصلية تقبل " الرد " الي قضايا تسجل " الادراك المباشر " أو تسجل " المعطي المباشر " في الخبرة ". ولا توجد هذه الفكرة في رسالة " فتجنشتين". ويرتبط بفكرة الوضعيين هذه اعتقادهم بان معني القضية يتمثل في منهج التحقق منها، ولم تشر الرسالة الي هذا الاعتقاد ،والشذرة الوحيدة الموجودة بها ويمكن أن تشبه هذا الاعتقاد التي تحمل رقم (٤,٠٢٤) والتي يقول فيها فتجينشتين :" لأن نفهم معني قضية ما ، هو أن نعرف ما هناك ، إذا كانت صادقة ". وحتي في هذه الشذرة لا نجد ما يشير صراحة الي مبدأ التحقيق ، بل ان

التعليق المباشر الذي يتلو هذه الشذرة يبين لنا كيف أن فتجينشتين لم يكن يفكر في التحقيق ، فهو يقول " ولذلك يمكننا أن نفهم القضية بدون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة وأننا لنفهمها إذا فهمنا الاجزاء التي تتألف منها القضية . وليس في هذا ما يشير الي أنك بحاجة الي معرفة كيفية التحقق من القضية إذا أرادت أن تفهمها.

بالإضافة الي ان " الرسالة " لا تتضمن ، في الحقيقة ، نظرية تجريبية في المعني . فكل الذي تؤكد عليه هو أنك إذا أردت أن تفهم قضية ما عليك أن تعرف القيمة الاشارية Reference للأسماء التي تتالف منها القضية ،وهذا هو كل شئ . فعندما تفهم قضية ما تفهم كيف يتألف الواقع وذلك إذا كانت العبارة صادقة ، بغض النظر عما إذا كنت تعرف كيف تتحقق مما تقوله العبارة أم لا : فليسن النظرية التصويرية نظرية تجريبية ، أعني نظرية تقوم علي مبدأ التحقق.

ولكن الامر الجدير بالاعتبار هو أن عملية التحقق في المعني قد استحوذت علي انتباه " فتجنشتين " في فلسفته المتأخرة وهي المرحلة التي ليست، بحال ، وضعية .. بالاضافة الي أنه اذا كانت الوضعية وفتجنشتين يعارضون الميتافيزيقا فقد جاءت هذه المعارضة علي نحوين مختلفين . فمن رأي الوضعيين أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن شئ سوي مشاعر وانفعالات اصحاب هذه القضايا ، وقد عبر رودلف كارناب عن هذا المعني بقوله " ان الميتافيزيقين هم جماعة من الموسيقيين التي تنقصهم الموهبة الموسيقية " . اما في الرسالة فنحن نجد أن بامكاننا أن نصل الي افكار تتعلق بحدود اللغة والفكر والواقع ، ولكن لو أصبح ذلك ممكنا فقد تكون هذه الافكار صادقة وليست مجرد تعبير عن المشاعر كما يزعم اصحاب الوضعية المنطقية "(١٦)

ولكن السؤال الهام هو : هل جاءت الرسالة خالية تماما من الافكار الميتافيزيقية ؟ وبعبارة أخري ، هل نجح فتجنشتين في رفضه للميتافيزيقا؟

فتجنشتين المتأخر " تحليل اللغة في الاستخدام ":

كان التيار الثاني الذي سارت فيه "الحركة التحليلية "، خلافا للوضعية هو تيار التحليل اللغوي Linguistic analysis ولا نجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية ، والاتجاه التحليلي المعاصر .واذا كان فتجنشتين يعد ابا روحيا – بمعني ما – للوضعية المنطقية ، فهو أيضا يعد رائدا لحركة التحليل اللغوي وأهم شخصية في تطورها . فاذا كانت الوضعية المنطقية قد استفادت من رسالة المنطقية الفلسفية ، الا أن فتجنشتين نفسه أخذ بعد فترة من ظهور الرسالة في مراجعة الكثير من أفكاره وبدأ تحولا كبيرا في المنهج وأصبح معروفا ، في الاوساط الفلسفية، أن لفتجينشتين فلسفتين ،يشار الي أولهما "بفتجنشتين المبكر " والي الثانية "بفتجنشتين المتأخر ".

وإذا كان فتجينشتين قد بدأ في الثلاثينات من القرن العشرين حتي وفاته ، الا أنه لم ينشر شيئا في هذه الفترة وما نشر من أعماله كان بعد وفاته ، ومنها الكتابين "الازرق" و"البني"نسبة الي لون غلاف كل منيما ، والازرق أكثر أهمية من البني " لانه يحتوي علي التمهيد لما وصفناه بالفلسفة الحديدة ، وبجانب هذين الكتابين هناك كتابه الهام "البحوث الفلسفية philosophical investigation الذي يعبر فيه فتجينشتين عن فلسفته الجديدة .

واذا كان فتجنشتين قد نبه في رسالته الي ضرورة وجود لغة كاملة منطقيا واعتقد الوضعيون المناطقة من جانبهم أنه يشير بهذا الي الحساب الرمزي الذي كان يستهدفون تحقيقه من أجل تحليل اللغة العلمية ، فإن فتجنشتين في مرحلته المتأخرة قد رفض مثل هذا الحساب ، ولم يعترف بأهميته في حسم المشاكل الفلسفية ، فقد ركز بتأثير جورج مور – علي تحليل اللغة الجارية .

وبعبارة أخري نستطيع أن نقول أن فتجنشتين قد استبعد اقتناعه الأول بأن منطق "رسل "يعد – علي نحو ما –حجر الاساس لكل فكر انساني فقد اصبح ينظر الي منطق رسل علي أنه عرض لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم ولكن علي الرغم من أهمية هذا النمط من التفكير الا أنه ليس الا نوع واحدمن أنواع التفكير: أن رد الفعل لدي فتجنشتين يعد تحولا نحو صورة من صور النزعة

التجريبية . ولكي نفهم هذا فإن علينا أن نري ونعاين ما يفعله الناس بالفعل أعني ما يعتبره الناس "الاستخدام الفعلي ذا المعني للحدود .[١٧] عندئذ سوف نكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة ، وسنري أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيرا عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية .

وقد كان هذا الاتجاه الاكثر تجريبية للمعني متفقا مع استعداد فتجنشتين للاعتراف بالتنويعات الخصبة والمتعددة لطرق استخدام اللغة بفاعلية ومع رفضه لكل النظريات العامة في المعني لقد رأي فتجينشتين عمله الاول علي أنه نتيجة لتسلط فكرة إمكانية تقديم نظرية كافية موحدة للمعني . أما كتاباته المتأخرة فقد كانت بحثا عن الانواع المختلفة والمتعددة للمعني . وقد أكد فتجينشتين علي أن تجريد أية معني كلمة أوجملة يكون بالنظر الي كيفية استخدامها الفعلي في الظروف العامة [١٨] فمن غير الممكن أن يكون هناك لغة خاصة : أن اللغة •بالضرورة –ظاهرة عامة .

ففتجنشتين الذي قدم لنا في الرسالة نظريته التصويرية في اللغة أخذ بعد فترة في التخلي عن جانب كبير من هذه الرسالة لأن نظريته في اللغة التي قامت عليها الرسالة قد ظهرت له علي انها قاصرة حيث قامت علي افتراض أن اللغة لها وظيفة واحدة فقط فقد أنحصرت وظيفة اللغة في الرسالة في مجرد تصوير الواقع فما استرعي اهتمام فتجنشتين هو أن للغتنا وظائف عديدة ومتنوعة بجانب وظيفتها التصويرية أعني –وكما بينا من قبل – تصوير الموضوعات والوقائع فاللغة تعمل علي الدوام في سياقات ومن ثم لها من الاهداف قدر ما يوجد من سياقات متنوعة تنوع وظائف الادوات[١٩]

ولكن لماذا ظن فتجنشتين في الرسالة ان للغتنا وظيفة واحدة فقط ؟

لقد وقع فتجنشتين أسيرا لصورة اللغة باعتبارها واهبة الاسماء لكل الاشياء فكلنا – كما يقول فتجنشتين – ضحايا ما تقوم به اللغة من عمليات تضليل العقل [٢٠]. فأن ما لدينا من صور خاطئة عن اللغة ناتج عن أوهام نحوية ، فقد يؤدي تحليل القواعد النحوية للغة الي اكتشاف بعض البناءات المنطقية في اللغة ، ولكن هل هذا يبرر لنا الزعم بأن لكل اللغات نفس القواعد والوظائف والمعاني ؟ فقد رأي فتجنشتين

أن الزعم بأن مهمة كل اللغة تنحصر في تصوير الاشياء ، وأن للغتنا بناء منطقي هو زعم لم نصل اليه بالملاحظة بل بالفكر المجرد . ويدعونا فتجنشتين الي النظر في الالعاب games هو يسأل عما هو الشئ المشترك بين الالعاب المختلفة ؟ ويبادر بتحذيرنا بالا نتسرع ونجيب بتاكيدنا علي ؟أنه يجب أن يكون هناك شئ ما مشترك بين هذه الالعاب ، والا ماكانت قد سميت العابا ؟ وفي المقابل يدعونا فتجنشتين الي أن ننظر ونعاين بأنفسنا لنري ما اذاكان ثمة شئ مشترك يجمع بين جميع "الالعاب ". وبعبارة أخري ليس علينا أن نتأمل وأنما يجب أن ننظر ونشاهد"(٢١)

وفتجنشتين يعترف بان الذرية المنطقية كانت نتاج الفكر أو النظرية الخالصة وليس نتاج ملاحظة دقيقة لكيفية عمل اللغة في الواقع ، أو اللغة في الاستخدام .

ولكل هذا عدل فتجينشتين من برنامجه التحليلي فقد تحول من الاهتمام بالمنطق ومحاولة بناء لغة كاملة الي دراسة الاستخدامات العادية والشائعة للغة . وبعبارة أخري تحول عما كان يفعله رسل وكارناب وتبني وجهة نظر مور في تحليل اللغة الجارية واختبارها بمحك الحس المشترك ".فقد أصبح في البحوث علي قناعة تامة بان اللغة لا تتضمن -بحال - نموذجا واحدا فقط ، فهي متنوعة وخصبة تنوع الحياة وخصوبتها . وهو يوضح هذا المعني بقوله " علي من يتخيل لغة ما ان يتخيل صورة حياة ما فاللغة حياة (٢٢) ولذلك فان التحليل لا يجب أن ينحصر في تقديم تعريف للغة ومعانيها وانما في الوصف الدقيق لاستخدامات هذه اللغة كما تحدث في الواقع والحياة مما يقتضينا أن نطرح جانبا كل محاولات التفسير ونخلي مكانها رصد الاستخدامات الفعلية .(٢٣) وقد ترتب علي ادراك فتجنشتين للوظائف المتعددة للغة تغيير في الدور الذي تقوم به الفلسفة (٢٤) واهم ملامح هذا التغيير أن فتجنشتين أصبح قادرا -خلاقا للوضعيين المناطقة - علي قبول بعض العبارات الميتافيزيقية .

فقد تغيرت النظرة الي الفيلسوف الميتافيزيقي ولم يعد "خارجا" و "أنما أصبح جانحا" وتصبح المهمة الجديدة التي يمكن للفلسفة أن تنهض بها مهمة علاجية (٢٥) Therapeutic فاللغة الميتافيزيقية تؤدي -بالفعل - الي الخلط والاهتمام الاساسي للفلسفة هو أن تتعامل مع المشاكل التي تؤدي بنا الي الخلط بسبب غياب الوضوح (٢٧)

فالفلسفة تصبح -كما قلنا - معركة مستمرة ضد ما يمكن أن تقع فيه عقولنا من غموض وخلط من جراء اللغة ويكون ذلك بان نعمل علي انتشال الكلمات من التيه الميتافيزيقي واعداتها مرة أخري الي مكانها الطبيعي في الاستخدام اليومي (٢٨) فهدف الفلسفة فيما يقول فتجنشتين هو" أن تبين للذبابة سبيل الخروج من الزجاجة " (٢٩) فالفلسفة لا تزودنا بمعلومات جديدة وانما تزيدنا وضوحا من خلال الوصف الدقيق للغة فالموقف هنا هو لعبة المكعب المعروفة حيث يمكن للاعب أن يري كل جوانب المكعب ولكن تنتابه الحيرة لعدم معرفته بكيفية تجميع المربعات المتشابهة ومن ثم يلزمة أن ينظر في كل المربعات . فالمعضلات الفلسفية يمكن أن تحل بالمثل عن طريق الوصف الدقيق للغة كما نستخدمها بالفعل : فما يجعلنا نشعر بارتباك كما تشعر الذبابة في الزجاجة هو استخدام اللغة علي انحاء مختلفة عن الاغراض الحقيقية والتي خصصت لها اللغة ، أعني الاستخدام الجاري .

ولكن السؤال هو : كيف يتثني للمرء الذي لا يعرف طريقة أن يعرف هذا الطريق ؟

قد لا نجانب الصواب لو قلنا اننا لا نتوقع أن نجد لدي فتجنشتين أجابة وحيدة علي هذا السؤال فقد كان علي درجة عالية من الاحساس من ان يفرض عليها منهجا واحدا بعينه . فعلي حد قوله "ليس هناك منهج فلسفي " وانما لدينا مناهج كما لدينا طرق علاجية عديدة (٣٠) ولما كانت المشكلات الفلسفية تنشا عن اللغة ، فمن الضروري أن نتعرف علي الاستخدامات المختلفة للغة التي تنشا عنها كل مشكلة فكما أن هناك أنواعا عديدة من الالعاب فإن هناك فئات عديدة من قواعد الالعاب فان لدينا أنواعا عديدة من اللغات " أعني صورا عددية من اللغة الجارية ، فهناك لغة العمل ، واللعب والعبادة (٣١). الخ ومن ثم استخدامات كثيرة . وعمل الفيلسوف هو تجميع هذه الاستخدامات وترتيبها وذلك من أجل الوصول الي الي " خريطة " لهذه اللغة .

ولكننا نستطيع أن نقول ، تعقيبا علي نظرية "فتجنشتين في المعني كما طرحها في البحوث ، أن الاستخدام ليس هو علي الدوام المعيار الصحيح للمعني . فقد نستخدم

أحد التعبيرات استخداما صحيحا أذا وجدنا له تطبيقا علي موقف ما من المواقف التي يمكن وصفها ، ولكن هذا التطبيق قد لا يكون مقبولا في بعض الاحيان .

بالاضافةالي أن هناك كلمات هامة ولكننا نتبين في مراحل التقدم العلمي أن استخدامها لها في لغتنا الجارية هو استخدام غير دقيق كما في كلمات من قبيل " العلة " "الاحتمال " وغيرها . ولم تكن العلوم لتتقدم لو فهمت معاني هذه الكلمات كما ترد في الاستخدام الشائع والمألوف[٣٢]

أن استخدام الناس لكلمة ما علي النحو صحيح يفترض ضمنيا أن لديهم فكرة عن معني هذه الكلمات . ولا نستطيع أن نزعم اننا قادرون علي استخدام كلمة ما أو تعبيرا علي نحو ما دون أن نعرف السياق الذي يوجه العقل نحو موقف معين أو بدون معرفة الاشياء التي يستهدف من الكلمة أو التعبير أن يشير اليها . فالكلمة تتعلق ، علي الدوام ،بشئ أو بمعني يمكن تطبيقه. [٣٣]

وعلي الرغم من ان للغة وظائف أخري بالاضافة الي تقرير الواقع فان هذه الوظيفة لا تزال الاساسية للغة وتقرير الواقع هو تقرير ما هو صادق أو كاذب ولابد من استخدام دقيق للكلمات كي يكون الحكم بالصدق والكذب مدعما . لكن نظرية فتجنشتين القائلة ان ليس للكلمة معنى وإنما عدد لا حصر له من المعاني بتعدد استخدام الكلمة في حياتنا اليومية لا يوفر لنا النجاح في تحقيق الدقة المطلوبة .

وليس الاستخدام المألوف لكلمة ما معيار لمعناها الصحيح إذا كنا نبغي الدقة في استخدام الألفاظ خاصة في العلوم وبالمثل للفلسفة مصطلحاتها التي لا تشغل بال الرجل العادي ولا يوضحها الاستخدام الشائع انما ما يبذله الفلاسفة من جهد[٣٤] وبعبارة أخري ، أن عمل الفلسفة ليس في أعطاء حلول مجردة وهشة للمشكلات التي تواجهنا: فان من يضل طريقه يحتاج بالاحري الي"خريطة " للأرض التي يقف عليها .ويتم الحصول علي هذه الخريطة من خلال تنظيم ..النماذج العينية للاستخدام الفعلي للغة في الخبرة العادية .

قلنا في بداية الفقرة (١-٨) أن فتجينشتين قد عاني بعد الرسالة تحولا كبيرا في أفكاره، وهو التحول الذي أدي بالمهتمين بفلسفة فتجينشتين إلى القول بأن له فلسفتين مبكرة ومتأخرة وقد قيل في وصف هذا التحول بأنه إذا كان فتجينشتين قد بدأ رسليا الا انه انتهي موريا وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول ان فكر فتجينشتين المتأخر هو سلب أو نفي لفكره المبكر .

وقد أثارت هذه القضية كثيرا من الجدل ، إذ يرى البعض أن فلسفة فتجنشتين من "الرسالة" حتى "البحوث" متصلة وأنه لا وجود لهذا التحول ، فهناك "اتصال" وليس ثمة "انفصال" فإن في المرحلتين خطا واحدا لم يتراجع عنه وهو الكشف عن علاقة الفكر والعالم (٣٥)، وهذا ما ذهب إليه فان ك . ت . فان K.T. Fann في كتابه "تصور فتجنشتين للفلسفة" Wittgenstein's Conception of philosophy ، يؤكد على مقولة الاتصال في فكر فتجنشتين وهو يستشهد على ذلك بأنه بالرغم من أن فتجنشتين قد انتقد في "البحوث" بعض الأفكار التي وردت في الرسالة إلا أنه لم يعترف بأن "كل" أفكار الرسالة خاطئة بالاضافة إلى أن فتجنشتين قد تصور – في الكتابين – أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن سوء فهمنا وقصور إدراكنا لمنطق لغتنا بالاضافة إلى أن تصور فتجنشتين للفلسفة ظل في الكتابين بلا تغيير ، أعني أنه نظر إلى الفلسفة على أنها ليست علم إنما فاعلية تستهدف التوضيح.(٣٦)

وقد وجه بيتر فينش Peter Winch هو الأخر النقد إلى فكرة أن لفتجنشتين فلسفتين . فقد وصفها في كتابه دراسات في فلسفة فتجنشتين ١٩٦٩ بأنها فكرة خاطئة على نحو مدمر . وقد تصور وحدة فلسفة فتجنشتين في حقيقة أنه قد اهتم في العملين الرسالة والبحوث بمشاكل تتعلق بطبيعة المنطق والعلاقة بين المنطق واللغة بالإضافة إلى تطبيق منطق اللغة على الواقع .(٣٧)

وهناك بالإضافة إلى ذلك أنتوني كيني الذي أكد في كتابه عن تراث فتجينشتين ١٩٨٢ على أنه لا يزال على اقتناعه الأول باتصال فلسفة فتجنشتين وتصوره لطبيعة الفلسفة. وهو الرأي الذي كان قد أكده في كتابه الأول فتجينشتين ١٩٧٣ وهو الكتاب الذي جعل عنوان الفصل الأخير فيه اتصال فلسفة فتجينشتين . فهو يزعم أن العناصر

الابتدائية للغة هي أسماء تعين موضوعات بسيطة ، ومن ثم ، فإن القضايا الابتدائية تؤلف سلسلة لهذه الأسماء ، وأن كل قضية من هذه القضايا مستقلة[٣٨] عن الأخرى وهي الفكرة التي تعد على نحو ما محور الرسالة ، فكرة خاطئة ومع ذلك فإن كيني يزعم أن فتجنشتين قد أخذ في كتابه البحوث بنظرية تصويرية معدلة .[٣٩]

ولكن الشئ الذي نريد التأكيد عليه هنا هو أن النظرية التصويرية كما عرضها فتجينشتين في الرسالة قد تم استبعادها كما بينا في البحوث

فقد كتب "فون رايت" في كتابه عن فتجينشتين "لاشك في أن من القضايا التي ستظل موضوعا للنقاش والجدل تلك القضية المتعلقة بمدى "الاتصال" بين فتجينشتين المبكر صاحب الرسالة و فتجينشتين المتأخر صاحب البحوث . إن كتابات فتجينشتين فيما بين ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢ تشهد بوجود جهد مستمر للخروج من العمل الأول في اتجاه العمل الثاني . فإن الكتاب الأزرق ١٩٣٣-١٩٣٤ يعكس على نحو أكبر انطباع العمل الأول وأني لأجد صعوبة في سلك الكتاب الأزرق في تطور أفكار فتجينشتين . أما الكتاب البني فأمره مختلف حيث يمكن اعتباره عرضا "مبدئيا" لبديات البحوث .

ويوضح رايت رأيه بقوله "لقد تعلم فتجنشتين اليافع من فريجة ورسل . فالمشاكل التي كان مهموما بها هي - في جانب منها - مشاكلهما . أما فتجنشتين المتأخر فليس له - فيما أرى - أسلاف في تاريخ الفكر . أن فكرة يشهد على تحول أصيل عن كل السبل الشائعة والمستقرة في الفلسفة . ولكن "فون رايت" يضيف إلى ما قاله الملاحظة التالية "أن هذه العبارة غير منسجمة مع العبارة التي كنت قد قلتها من قبل . ومع ذلك فإني أرى أنهما صواب وعلى قدر كبير من الأهمية . فالرسالة تنتمي إلى تقليد محدد في الفلسفة الأوربية ، وهو تقليد يمتد إلى ما وراء "فريجة" و "رسل" . فهو تقليد يمتد ، على الأقل ، إلى ليبنتز . أما ما يسمى بفلسفته فتجنشتين المتأخرة فهو - فيما أرى - شئ مختلف .. أن روح هذه الفلسفة تغاير كل ما أعرفه في الفكر الغربي ، بل أنها وعلى نحو ما تعارض أهداف ومناهج الفلسفة التقليدية .. ولا تتعارض هذه الحقيقة مع فكرة أن كثيرا من أفكار فتجنشتين المتأخرة لها بذور في الأعمال التي كان قد قرأها أو محادثاته مع الأخرين.[٤٠]

ويتولى فتجنشتين بنفسه مهمة توضيح كيف حدث له هذا التحول أعني كيف بدأ يشك ويرفض - من ثم - النظرية التصويرية في اللغة. ففي تصديره لكتابه البحوث وبعد أن يشير إلى تأثير رامزي Ramsey عليه يؤكد على أنه يدين بعدة سنوات من التأثير المتزايد على أفكاره وهو يقصد بهذا تأثير الاقتصادي الإيطالي "بيرو سرافا" بل أن فتجنشتين يعترف صراحة بأن أغلب الأفكار التي وردت في البحوث يعود الفضل فيها إلى هذا الاقتصادي الإيطالي.

فيقال أنه في أحد الأيام وبينما كان فتجنشتين يتحاور مع سرافا ويدافع عن نظريته التصويرية في اللغة، أعني أن القضية يكون لها نفس الصورة المنطقية للواقعة التي تصورها هذه القضية، وإذا بصاحبه سرافا يعكس على وجهه تعبيرا يعبر عن الاحتقار والازدراء ثم يوجه السؤال إلى فتجنشتين : وما هي إذن، الصورة المنطقية التي تعبر عن هذه الواقعة ؟. وقد كان هذا السؤال هو الذي جعل فتجنشتين يدرك كيف أن أعتقاده هش ولا يمكن الدفاع عنه.[٤١]

وإذا كان الاعتراف كما يقولون هو سيد الأدلة فإن فتجنشتين يعترف في حديث له مع فون رايت بأن هذه المحادثة مع سرافا هي التي جعلته يشعر وكأنه شجرة أجتثت كل فروعها. وليس هناك شك في أن هذا الاعتراف من جانب فتجنشتين يدل دلالة قوية على أن فتجنشتين نفسه يعتقد بأن هناك تعارضا منطقيا بين الرسالة والبحوث أعني بين ما وصفناه بأنه فلسفته المبكرة وفلسفته المتأخرة.[٤٢]

" أجري : جورج مور " و "براترند راسل اختبلرا (١)schilpp : the philosophy of G.E Moore p.33 شفهيا لفتجنشتين ١٩٢٩ وذلك ليتم تسجيله لدرجة الدكتوراه ويعترف "مور " بأن هذه المناسبة كانت ممتعة ومثيرة في أن معا "

-Encyclopedia of philosophy vol 8 p.329

(٢) عدا " رسالة المنطقية الفلسفية " وبحث قصير عن بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية some remarkson logical from فلن فتجنشتين لم ينشر في حياته شيئا ، أما عن الرسالة فربما يكون قد أوحي الي فتجنشتين بهذا العنوان عنوان كتاب أسبنوزا رسالة لاهوتية سياسية " -tractutus theologico

politicus وأنه يقال كذلك أن جورج مور " هو الذي أقترح هذا العنوان للترجمة الانجليزية لكتاب فتجنشتين .

ويقول "ماكس بلاك " " أظن أن كلمة logic هنا قد جاءت لتصف كلمة philosophicus بحيث يصبح معني العنوان في جملته " بحث في نوع الفلسفة التي تستخدم المنطق أساسا لها . علي أن المنطق في هذا السياق هو المعني الواسع الذي يشمل كل ما يندرج معني " الصياغات المنطقية ".

-رسالة منطقية فلسفية : الترجمة العربية ،ص ١٧٦

(٣) Encyclopedia of philosophy vol pp 227

(٤) رسالة منطقية فلسفية الفقرات (٤,١١١-٤,١١٢-٤,٠٠٢-٤,٠٠٣-٤,٠٠٣) ص ٩١-٨٣

(٥) أخطا " مورتن وايت " عندما عد فتجنشتين من أعطاء دائرة فينا . white: he age of analysis p.20

(٦) محمود فهمي ذيدان : في فلسفة اللغة : ص ٣٨

(٧) رسالة منطقية فلسفية : الترجمة العربية ، ص ٦٧-٦٩-٧٠-٨٤ أنظر ايضا

-urmson (J.o):philosophical anaylisis pp .75-101.141.145.194-199

- passmoere (J.A) :A Hunderd Years of philosphy pp 356

(٨)Gadamer (Hans-George): truth and method (newyor crossroad 1985)p.401

(٩)Goodman (Nelson) :Problems and objects (Indiana polis : bobbs – Merrill 1972)p 31

(١٠) رسالة منطقية فلسفية : الترجمة العربية : ص ١٠٤-١٠٥-١٤٢-١٤٣-١٥١

(١١) رسالة منطقية فلسفية : الترجمة العربية ٧٠-١١٢-١٥٨

(١٢) دكتور زكي نجيب محمود : ديفيد هيوم – (نوابغ الفكر الغربي ٧ ، دار المعارف) ص ٦٧،٧٣،٧٥،

(١٣) رسالة منطقية فلسفية ص ٣٩

وأنظر الفقرات (٥-٦,١٢٢-٤,٤٦١-٤,٤٦٢-٤,٤٦٣).

Encylcopedia of philosophy vol 8.333passmore: ahundred years or philosophy .p.366-368

- Johes (w.t.) ahistory of philosophy 173.

(١٤) رسالة منطقية فلسفية ص ١٦٠-١٥٨

(١٥) Encyclopedia of philolsosphy vol 8 p.383

(١٦)ibid p.332-333

(١٧) عزمي اسلام : اودفيج فتجنشتين ص ٣٤ .

(١٨) يتساءل فتجنشتين عن ما هو معني كلمة " خمسة "؟ أننا في هذا السؤال لا نسأل عن شيء ، فليس هناك شيء لنسأل عنه ، أننا نسأل فقط عن كيف " تستخدم " كلمة " خمسة ".

-Wittgenstein (l) :philosophical investigations (translated by G.E.M.Anscombe ,oxford 1953)s.1

وهي ترجمة تتضمن النص الاصلي في لغته الالمانية الذي كتبه فتجنشتين

-philosophichl untersuchungen

(١٩) أن كلمة "ما هو" استخدامها في اللغة "philosophical investigations s 40

أن المرء لا يستطيع تخمين كيف تعمل كلمة ما . أن علي المرء أن ينظر الي استخدامها ويتعلم من هذا الاستخدام ".

philosophical investigations s 40

(٢٠) " أنه لمن السهل ان تتخيل لغة تتألف فقط من أوامر أو لغة فقط من أوامر ، أو لغة تتالف فقط من تساؤلات وتعبيرات للاجابات بنعم ولا . وايضا مالا حصر له من لغات أخري .

(٢١)philosophical investigations s 19-109

(٢٢) " لا تزعم أنه من الضروري أن يكون ثمة شئ مشترك أو عام بين الالعاب والا ما أمكننا أن نصفها بانها " العاب " ز انما " أنظر " و" شاهد " ما اذا كان هناك ما هو مشترك بينها جميعا . وبعبارة أخري " لا تتأمل : انما " أنظر " وشاهد philosophical investigations 66

أن فتجنشتين يؤكد هنا علي أنه لا وجود لكيفية عامة أو مشتركة تجمع بين الالعاب المختلفة ، انما الموجود هو تمثيلات أو تشابها عائلية family resemblence

"أن نتيجة هذا النظر والمشاهدة " اننا نري شبكة من التمثيلات علي قدر كبير من التعقيد فهي متداخلة ومتقاطعة وهي في بعض الاحيان تماثلات في التفصيل ibid s.66

ويقول " ليس هناك تعبير أفضل من " التمثيلات العائلية " ليعبر عن هذه التشبيهات . وذلك لأن التمثيلات المتعددة بين أفراد العائلة مثل البنية والملامح ولون العيون ، والسحنة والمزاج ..الخ ، توجد في حالة تداخل وتقاطع علي هذا النحو . ومن ثم فأن الالعاب تؤلف فيما بينها عائلة .

ibid :s.67

- محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ، ص ٥٤-٦٠

(٢٣) " أن الفلسفة لا تدخل في الاستخدام الفعلي للغة أن عملها – في النهاية – هو الوصف فقط في تترك كل شئ علي حاله "

ibid :s.124.

(٢٤) " أن الفلسفة تضع كل شئ امامنا ، ولا تحاول أن تفسر أو تستدل . فطالما كان كل شئ معروض أمامنا فليس هناك ما تفسره : فما هو مستور لا يستثير فينا الاهتمام "

ibid:s.126

(٢٥) "أن الفلسفة تعالج المشكلة كما يعالج المرضي "

ibid :s:225

(٢٧) " عندما يستخدم الفلاسفة كلمة ما مثل المعرفة والوجود والموضوع والانا والاسم ، ويحاولون ادراك ماهيات هذه الاشياء ، فان عليهم أنْ يسألوا أنفسهم : هل تستخدم الكلمة علي هذا النحو أم لا " " أن ما يفعله الفيلسوف هو أعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي الي استخدامها الشائع ".

(٢٨) ibid :s . 116

(٢٩) ibid :s .109

(٣٠) ibid :s .133

(٣١) ibid :s .19.23

(٣٢) محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ، ص ١١٢

(٣٣) محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ص ١١٣

(٣٤) محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ص ٥٨

(٣٥) محمد مهران ، فلسفة رسل ص ٢٦-٢٨

(٣٦) (158) Hartnack(Justus: Wittgenstein and Modern philosophy (truslated by Maurice Granston, University of No tre Daml press 1986) p143 , (159)

(٣٧) Hartnack:ibid ,p.144

(٣٨) يطلق فتجنشتين على هذه النظرة اسم "النظرية الاسمية في المعنى ويرتد بها إلى القديس أوغسطين philosophecal investigation S.1 . 3. 27 ولكننا قد لا نجانب الصواب لو قلنا أن أفلاطون كان هو أول من عبر عن هذه النظرية الأسمية في المعنى . ولعل محاوراته "كراتيلوس" لأفلاطون هي من أول الأعمال الفلسفية اهتماما بمشكلات اللغة والمعنى

(٣٩) Hartnack: Wittgenstein p 144

(٤٠) Hartnack:ibid ,p.145

(٤١) Hartnack:ibid ,p.61-62

(٤٢) Hartnack:ibid ,p.146

الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية

د. رمضان بسطاويسي

يحاول هذا البحث الكشف عن الأسس الفلسفية لنظرية تيودور أودورنو الجمالية ، والتي ترى استقلالية العمل الفني ، فما دام العقل المعاصر يجنح نحو التسلط والسيطرة ، حتى اصبح هم الإنسان هو الهيمنة ، في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية ، فإن الحضارة الإنسانية يقودها العقل نحو التدمير الذاتي ، لأن بنية العقل الأساسية هي التسلط ، والعمل الفني هو الوحيد الذي لا يخضع لهذه الهيمنة ، فإذا كانت المعرفة قد اتجهت إلى السيطرة ، ونفي التفرد ولم تعد هناك علاقة سوى التنافس المستمر ، فإن العمل الفني هو الوحيد القادر على إنقاذ التفرد ، ولذلك اهتم أدورنو بعلم الجمال ، لأنه الجانب الثقافي الوحيد الذي يحرر الإنسان ، لأنه يترك للأشياء وجوهيا الفريدة . وهو يضع مسافة بيننا وبين الأشياء والمشاهد والكلمات . وهو يكشف عن حضور كيفي للأشياء ، ولذلك فهو تأكيد وبلورة لكل ما هو نوعي وخاص ، في مقابل الكلية التي تريد أن تهيمن وتتسلط على كل شئ ، وهذا لا يتأتى للفن إلا من خلال الشكل ، وبذلك لا يفلت من مصير كل الأشكال إلا بتعزيز اكتفاء الفن بنفسه ، أو على الأقل ببناء نفسه حسب قواعده الخاصة تماما ، دون إقحام أشياء عليه من الخارج . ولكن السوق تهدد الفن أيضا، إذ تحوله إلى لوحة إعلانات يمكن بيعها على حساب مضمونه الحقيقي . إن أدورنو يؤكد دور الفن في مواجهة العقل الذي أصبح يدفع الإنسان نحو التسلط والعبودية، فالفن يساهم في تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية في الحياة اليومية وعبودية الاحتياجات ، لأن الفن يؤكد التفرد والاختلاف بينما العقل يسعى نحو التماثل كنظام للقمع.

ويتجاوز هذا البحث عن كثير من الأفكار الفرعية ، ليركز على تقديم الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية كما عرضها في كتاباته الرئيسية وهي : الجدل السلبي ، جدل التنوير بالمشاركة مع ماكس هوركهايمر ، لغو الأصالة ، النظرية الجمالية ، بالإضافة إلى بحوثه حول التسلطية .

١- ينتمي تيودور أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) لمدرسة فرانكفورت، التي تكونت في أعقاب تأسيس كارل جرونبرج لمعهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت ١٩٢٤، ولم تكن الماركسية هي شاغلهم الوحيد، وإنما كانت تدخل في إطار اهتمامات فلسفية أخرى ترتبط بالأوضاع السياسية والاجتماعية لألمانيا المعاصرة. وكان يجمع بين أساتذة المعهد اهتمامهم بالفلسفة، فنجد أن الرسائل العلمية الجامعية التي قدموها، تعكس لنا اهتماماتهم بذلك، فماكس هوركهايمر قدم رسالته عن: كانط، وتيودور أدورنو قدم رسالته عن: هوسرل، وف.لونيدال قدم رسالته عن: فون بادر، ورسالته هربرت ماركوزة عن: أنطولوجيا هيجل وفلسفة التاريخ، وف. بولوك قدم رسالته عن نظرية النقود عند ماركس. ويمكن التمييز بين التيار الفكري الذي تعبر عنه كتابات هؤلاء المفكرين، وبين المؤسسة العلمية التي ينتمون إليها، والحقيقة أن هذه التسمية قد راجت وانتشرت حين استخدمها أدورنو ليصف جيل الباحثين الذي ينتمي إليه[1] وتستند أصول النظرية النقدية إلى الماركسية التي تطورت على يد جورج لوكاتش Lukacs في كتابه التاريخ والوعي الطبقي (١٩٢٣)، وكارل كورش في كتابه: الماركسية والفلسفة (١٩٢٠)، وفالتر بنيامين W.Benjamin (١٨٩٢-١٩٤٠) ولا سيما في كتاباته في علم الجمال والنقد الفني، مثل بودلير: شاعر غنائي في عصر ازدهار الرأسمالية و"العمل الفني في عصر الاستنساخ الصناعي" [2] وكان بنيامين صديقا حميما لأدورنو، والتقط أدورنو منه الطابع المتفرد والمستقل للفن.

٢ - وقبل أن نتعرض لفلسفة أدورنو لابد أن نشير إلى ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)[3]، لأنه أول مؤسس لجوهر النظرية -النقدية كفلسفة ينتمي إليها أدورنو، فهوركهايمر هو أول من تحدث عن النظرية - النقدية من خلال مقال نشره عام ١٩٣٧، واستطاع أن يحدد الطابع العام لمدرسة فرانكفورت، من فلسفة تهتم بالاتجاهات النظرية في تاريخ الفكر إلى الاهتمام بالبنية العامة للمجتمع كما تنعكس في العقل، وعبر عن موقف الفكر من النازية والستالينية التي كانت معاصرة لهم في

ذلك الوقت ، ويرى هوركهايمر أن كل نظرية تحمل _في ذاتها_ علامات المكان الاجتماعي الذى تنشا فيه ، واستبعد أن تكون هناك حياة خاصة ونقية للإنسان تسمح بتجاوز ظروف الوجود والوصول إلي طبيعة الأشياء ،وهو نذلك قد حدد السمات العامة التى يجب ان تلتزم بها اية نظرية للمعرفة تطمح ان تكون نظرية للمجتمع ، وان تدرك ذلك بوعي . ولذلك فهو يرى انه على المثقف أو الفيلسوف أن يمارس دوره التاريخى فى نقد الاقتصاد السياسى ،وبذلك يتم تجاوز الفلسفة التقليدية المثالية التى ليست مهتمةبالممارسة السياسية ،وبذلك يكون للفلاسفة دور فى هذا الميدان المميز للحياة الاجتماعية والذى تنشا فيه علاقات السيطرة فى المجتمع . وبذلك يتم سلب الفلسفات القديمة والتقليدية ،وتتركز اصول النظرية فى الشعور بالمسئولية فى مواجهة أحداث المجتمع التي لا يمكن احتمالها ذاتيا،وتتطلب شرحا موضوعيا باكبر قدر ممكن . فاذا كانت حياة المجتمع هى نتاج العمل الذي يعطية مجموع قطاعات الانتاج ، فان بنية الإنتاج الصناعى والزراعى وانقسام الوظائف إلي قيادية وتنفيذية ليسا امرين ثابتين مؤسسين فى الطبيعة ، انما هما يرتبطان بنمط الإنتاج كما هو قائم فى بعض أشكال التنظيم الاجتماعي . ولذلك لابد للفكر النقدي أن يساهم في تكوين المجتمع الذي يسوده عدم المساواة ، بأن يرسم بأكبر قدر ممكن من الوضوح صورة معينة للمستقبل ، وذلك عن طريق رفع التعارض بين الفرد التلقائي بطبعه والواعي بأهدافه ، وبين العلاقات التي يتضمنها العمل ، ويكشف دائما عن الجانب اللاإنساني في الممارسات الاجتماعية والاقتصادية . والفكر النقدي هنا يمارس دوره في المجتمع الاشتراكي والراسمالي على السواء عن طريق كشف الطابع القمعي والتسلطي للممارسات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ، وإدانة الجمود البيروقراطي ، والمحافظة على العلاقة بين النظام والتلقائية في المجتمع الاشتراكي.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإنما كان لابد من التساؤل حول بنية العقل المعاصر الذي جعل الفرص التي يحملها التاريخ والخاصة بتحول المجتمع تبدو وكأنها محاطة بحركة سلبية غامضة لأنه لم يكن أمام النظرية النقدية سوى الغرق أو إعادة مساءلة نفسها فهل كان هذا نتيجة لمأساة التنوير الذي دفع العقل إلي هذا؟ لقد كانت هنالك عاصفة اجتاحت في طريقها اليقين والبشر(٤) وذلك توالت بعد ذلك أعمال

أدورنو وهوركهايمر حول نقد العقل، وخسوف العقل للأخر، والنظرية التقليدية والنظرية النقدية واشتركا معا في تأليف كتاب هو (جدل التنوير) وكان الغرض من ذلك نقد الأسس الفكرية والمعرفية والأنطولوجية والإيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه وصدر إليه بنية التسليط والتدجين حيث جعل الإنسان المعاصر أسير عبودته الحاجات اليومية والاستهلاك ولذلك فإننا لا نستطيع أن نفهم نقد مدرسة فرانكفورت ما لم نربطه بأحداث ألمانيا النازية وبالتعنت السوفيتي الستاليني وبالمجتمع الصناعي وتكمن أهمية مدرسة فرانكفورت في نقد الحرب الحديثة والتي تأخذ صورة الحرب الشاملة هذه الآلة الرهيبة التي ينتظم إيقاعها علي غريزة بربرية لا حد لها، غريزة تتحمس للتدمير بلا تحفظ ولا يمكن أن يكون مثل هذا الخراب مجرد صدفة أو زلة غير متوقعة أنه نتاج عقل يدفع جنوحه الطائش نحو حدود اللاعقل وقد عبر هوركهايمر وأدورنو عن ذلك حين بينا أنه في للحظة التي تتحقق فيها يوتوبيا فرنسيس بيكون أي السيطرة علي الطبيعة علميا يتجلي بشكل واضح جوهر الجبر والإخضاع الذي كان ينسب إلي الطبيعة هذا الجبر والإخضاع هو السيطرة بعينها والمعرفة التي رأى فيها بيكون تفوق وعظمة الإنسان تستطيع أن تبدأ في تدمير تفوق وعظمة هذا الإنسان نفسه[٥].

٣ - وقبل أن نبدأ في تحليل فلسفة أدورنو لابد أن نشير إلي موقف خاص لمدرسة فرانكفورت لاسيما اليهود منهم مثل :هوركهايمر وأدورنو وبينامين فقد تسلل إليهم الشعور بخصوصية الثقافة اليهودية ودورها فبعد أن قضت النازية في ألمانيا علي أي أمل في الثورة ومع موت هذا الأمل هرب رجال فرانكفورت وكانوا يدركوا تماما

ما يفعلون ولكن يهربون إلي أين؟ ومن يتردد يدفع حياته ثمنا لهذا التردد ففي الشرق لم تسمح الستالينية بأي مكان لفكرة النقد وتلقائية الجماهير، وكانت تخنق الطبقة العاملة وتجر مبدأ صراع الطبقات إلي تناقض أعمق ولم تكن الحياة في الغرب بأحسن حالا حيث كان علي فرد يهودي أو ماركسي أن يجد له مخبأ ولذلك بدا لهم أن هناك صراعا يمزق هذين النظامين يعبر عن الطبيعة المتماثلة في كلا النظامين ولهذا

أتجه فلاسفة فرانكفورت لنقد الدولة الهيجلية ونقد التاريخ وإذا كانت نظرية ماركس وإنجلز قد ظلت ضرورية لفهم الديناميكية الاجتماعية فأنها لم تعد تكفي لشرح التطور الداخلي للأمم والعلاقات بينها.

ويبرز هنا تساؤل عن علاقة أعضاء مدرسة فرانكفورت بالصهيونية وهي علاقة ليست واضحة كما هي واضحة عند الفيلسوف الألماني مارتن بوبر الذي أتخذ من الصهيونية أيديولوجيا فكرته له لكن أدورنو يشير بمرارة إلي محارق وأفران معسكرات أوشفيتز التي كان يحرق فيها اليهود برصفتها تعتبر عن جوهر عصرنا فيقول أدورنو في الجدل السلبي مع إبادة ملايين من الأشخاص بإجراء إداري أتخذ الموت شكلا جديداً لم نكن نعرفه من قبل وقد كانت هذه النبيه بمثابة نهاية تاريخ العقل"[٦] وهذا معناه أنه يتخذ من موقف اليهود في ألمانيا النازية وأزمتهم تعبيرا جوهريا عن عصرنا والحقيقة أنه لا يمكن تأويل هذه الإشارات بوصم أعضاء مدرسة فرانكفورت بالصهيونية وإلا كان هذا تجنيا علي الحقيقة لأن معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت من اليهود وكانوا ينتمون بأصولهم الاجتماعية إلي الليبرالية وقد كانوا في معظمهم رافضين للممارسة الدينية ولكنهم كانوا واعين بخصوصية أصلهم اليهودي ودورهم الخلاق في الثقافة الألمانية وقد ذكروا الروابط العديدة المعقدة بين الفلسفة الألمانية والفكر اليهودي[٧]

وقد أفلح المثقفون اليهود في الانتماء إلي المجتمع الألماني والاندماج فيه حتى وأن كان الثمن غاليا وقد جذبتهم العقلانية والكلاسيكية الألمانية التي تعتمد علي فكرة مؤداها أن هذا الطريق الفكري هو الوسيلة الوحيدة "للحياة هنا " وللتخلص من عذابات الاندماج" ولنلاحظ أن كل هذا قد حدث قبل إعلان دولة إسرائيل وكانت الصورة التي تبدو للمفكر من مدرسة فرانكفورت هي صورة اليهودي الفضولي الاتي من الخارج والذي أعداته تقاليده لأن يكون فكرة تحليا دائما وباستمرار، ولقد وهب العقل الحديث حقلا واسعا من التجارب وإمكانية الحياة دون عار أو خجل. وقد اندمج هذا الميراث الكامل الذي يحمله اليهود من الخارج ودخل في الصور والأشكال التي لم تكن تستخدم من قبل والتي تسمي بأفكار العقل ولقد كان أدورنو وهوركهايمر

وبنيامين يتقاسمون هذا الحلم المثالي حلم تأسيس علم يعترف به باعتباره يجسد الحرية والتنوير وأيضا باعتباره العلم الكوني الشامل المادي الذي يدفع بالضرورة إلي قيادة فكرة العقل نفسها والتحكم فيها وقد ظل هؤلاء المفكرون - بالرغم من الهجرة والحرب - يرفضون عزل المسألة اليهودية عن المصير العام للبشرية دون أن ينكروا أصولهم الخاصة، ودون أن يتخلوا عن بعض أصدائها ودون أن يجدوا مخرجا لمشكلة اليهود الألمان[٨] ولذلك فقد عاد أدورنو إلي فرانكفورت في عام ١٩٤٨ مع هوركهايمر وبولوك أما الآخرون فقد بقوا في الولايات المتحدة أما بنيامين فقد انتحر في ٢٦ سبتمبر ١٩٤٠ بمدينة بورنو بعد أن فشل في الخروج من فرنسا عن طريق أسبانيا •

٤ - يبدأ أدورنو كتابه الرئيسي الجدل والسلبي بالتساؤل حول إمكانية التفلسف في عصرنا الراهن[٩] ويعتمد أدورنو في معظم كتاباته علي منهج طرح السؤال والجواب وهو واع بذلك وقد ذكر التفاصيل المنهجية حول هذه الطريقة في الجزء الأول من كتابه[١٠] وهذا بالإضافة إلي استخدامه العناوين الجانبية بشكل مستمر وقبل أن نستطرد في عرض أفكار لابد من أن نشير إلي محتويات كتابه لأنه وصيته الفلسفية الصعبة التي يرتكز إليها معظم فلاسفة فرانكفورت فالكتاب يتكون من مقدمة تحدث عن الطابع الخاص للفلسفة النقدية من وجهة نظر أدورنو ويوضح فيها مفاهيمه الأساسية ومصطلحاته والموضوعات التي يتناولها وهو مقدمته يحتذي حذو هيجل في التركيز علي المقدمة في عرض الخطوط العامة للكتاب وبالإضافة للمقدمة يوجد ثلاثة أجزاء أولها يتحدث عن الحاجة الأنطولوجية the ontological need والجزء الثاني عن جدليات السلب والمفهوم (الفكرة) والمقولات ويحدد معنى السلب (negation) وكيف أنه يعني السلب والنفي من جهة والإنكار والرفض من جهة أخرى، أي أنه ينطوي علي معنى التدخل الإرادي من أجل إنكار موضوع ، ولا يعني مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب وفي الجزء الثالث الذي يحمل عنوان نماذج (models)، فيقدم أدورنو نموذجا للتفكير السلبي في ثلاثة موضوعات هي: الحرية ،والعالم الروحي والتاريخ الطبيعي ،وتأملات في الميتافيزيقا ويقول أدورنو تبدو الفلسفة للوهلة الأولي في حياتنا المعاصرة وكأنها مهجورة لأنها فقدت حقها

الواقعي".[11] وهو يشير بذلك إلي الأدوار التي مر بها الفكر الفلسفي من كانط حتى ماركس ثم يطرح التشيؤ (reification) وهي التي سبق أن طرحها لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي (١٩٢٣)٠ بينما الطبعة الأولي للنص الألماني لكتاب الجدل السلبي لادورنو صدرت عام ١٩٦٦ ، مما حدا بعض الباحثين الي أن يعتبر كتاب أدرنو مستمدا في فكرته الأساسية من أعمال لوكاتش.[12]

٥ - يعيد أدورنو تحليل الفكر الفلسفي لكي يصل إلي فكرة نقد العقل،وإخفاقة في النهاية ففي القسم الأول من كتابه يبدأ من كانط kant ،الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلي حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل، وبذلك نقل الفكر من حدود المنطق المجرد إلي حدود منطق الأحداث وصلتها ا بعقل الإنسان من جهة، وبعمله من جهة أخرى، وهذا يعني أن كانط ركز علي الشكل الذي به يمكن أن تتم المعرفة وعلي قوانين هذا الشكل لتحرير الفلسفة من طغيان اللاهوت الديني من ناحية وطغيان المطلق الفلسفي من ناحية أخرى ولذلك فأن المفهوم الفلسفي للنقد يبدأ مع كانط، الذي فتح الطريق واسعا لبناء مضامين جزئية وحقائق نسبية. ولقد كان العقل قبل كانط في حالة استلاب أمام المطلق وفي حالة قمع من قبل اللاهوت وسلطاته ولقد كان هيجل هو أول من حاول تطبيق الطابع الشكلي الذي قدمه كانط علي تحليل التجربة الإنسانية كتاريخ واجتماع وفكر وفن ودين ، حين تعميق في هذه الشكلية حتى استطاع أن يكتشف حركتها، وآلياتها الداخلية، وجسدها في الجدل بجوهره السلبي لطبيعة الأشياء وأن الفرق بين النقد الكانطي والنقد كما يقدمه أدورنو هو أن النقد عند كانط كان مجرد كان مجرد برهان علي محدودية العقل ، وبالتالي الغاء المعرفة فيما يتجاوز أداتيا وميدانيا والواقعيين ، والنقد عند أدورنو يوجه الآن إلي الإنسان بالذات، وقد استمد هذا من هيجل لاسيما من صياغة هيجل للجدل بوصفة تعبيرا عن السلب ودراسته لتجربة الحضارة الإنسانية علي ضوء منتجاتها المتداخلة، فالسلب يتحقق من خلال سياق الشكل : الديالكتيك ومن خلال نمو المضمون : مراحل تكون المقولات التي تعد أشكالا قبلية فارغة في بنية العقل كما هو الحال عند كانط وإنما تمتلئ بمضامين لا تكف عن النمو والتحقيق فيتولد عنها سياقات متجاورة متفاعلة باستمرار كأنظمة سياسية واجتماعية وقانونية وأحداث مصيرية التاريخ

وتطلعات فنية وفكرية وروحية تتجسد داخل المؤسسات الاجتماعية والتاريخية وهي كشف عن تحققاتها المتوالية التي تنفصل عن نتائجها(١٣).

وتطور مفهوم النقد عند أدورنو من خلال دراسته لماركس الذي حول الجدل من غاية في ذاته إلى منهج تحليل وكشف لبنيات التغير الاجتماعي عبر الوجود الاجتماعي المتحقق دائما ، عبر رموز عملية أو فلسفية أو دينية أو فنية ويصبح دور الفلسفة هو النقد بدلا من النظر إليها بوصفها تعبيرا عن المطلق ، وذلك حين يستطيع العقل أن يطابق فعلا بين الجدل كمنهج عقلي وبين الجدل كصيرورة تاريخية وحركة مادية في صميم الطبيعة تنفي التناقضات الجذرية بين تلك الحدود الثلاثة الأساسية والعقل الطبيعة والتاريخ . وتلك هي التناقضات التي حددت مراحل الفكر والحضارة معا ففي الفلسفات القديمة كانت هذه الحدود مندمجة في المطلق الإلهي ثم أعاد كانط ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة ومحاولا إقامة دعامة التجربة علي أساس توضيح وظيفة كل طرف بالنسبة للآخر ، دون التورط في تحديد ماهية كل طرف في ذاته ، وجعل ذلك من مهمة الميتافيزيقا (١٤) وحاول هيجل أن يدخل هذه العلاقة بين العقل والطبيعة (الذات والموضوع) في سياق الزمن فكان التاريخ عنده هو الأساس علي أن يشمل التاريخ المنهج (العقل) والتحقق العياني كمادة وأحداث إنسانية ولكن انقلب المعني عنده إلي درجة تجريد التجربة الإنسانية كليا ودمجها في مطلق روحي جديد وذلك عندما وجد أن الاعتقاد السياسي (الدولة) والاعتقاد الديني في مرحلة تاريخية معينة (هي الدولة الجرمانية في عصره) يؤلفان وفاقا تاما مع الطبيعة والتاريخ أي يصل العقل إلي نهايته باستفادة الصيرورة التاريخية وهذا ما جعل ماركس يحاول النظر إلي هذه الحدود الثلاثة (العقل ، الطبيعة، التاريخ) من وجهة الوظيفية لكل حد بالنسبة للحدين الآخرين علي أن يصبح التاريخ بصورة رئيسية هو الميدان الأولي لتحقق جدلية هذه الوظائف الثلاث من خلال عينة واقعية مباشرة هي التحولات الاجتماعية وحاول ماركس أيضا أن يجد معيارا ماديا لتطوير الحياة الإنسانية في ذاتها فكانت علاقات الإنتاج هي أساس اكتشافه الجديد وأدي هذا إلي امتلاء الجدل بمضمون تاريخي ينعكس هو عنه (١٥)أن التوافق بين الحدود الثلاثة لا يمكن أن يتم إلا عندما يتحقق التوافق بين الإنسان كقيمة وبين مردود عمله كمادة أي عندما يتم إلغاء

الاغتراب بين الإنسان وإلغاء التشيؤ بين الإنسان ومردود عمله المادي .[١٦] فإذا تم إلغاء الاغتراب بين الإنسان والإنسان فأن إمكانيات الإنسان ستتحول نحو الصراع مع الطبيعة ليعود النفع علي المجموع الإنساني وهنا يتساءل أدورنو هل سلك الإنسان الطريق الصحيح في سعيه إلي السيطرة الطبيعية ؟

والجواب عند أدورنو هو أن الحضارة المعاصرة تسير في خط متواز مع القمع ولم ينتبه الأمر بالسيطرة علي الطبيعة، وإنما انتهي الأمر إلي التنافس والانشقاق ، وبالتالي وصل الأمر إلي التيشؤ أكثر مما يصل إلي الحرية وهذا ما نجده في كافة أشكال التعبير الاجتماعي والسياسي ، حيث نلتقي بالثنائية ، والانفصال بين الإنسان والطبيعة، وساهم الاستغلال الطبقي والقمع الاستهلاكي لحرية الفرد في إقامة القمع الشمولي إذا كان ماركس فيما مضي قد حاول أن يحلل الصيغ الثقافية والسياسة والدينية العليا للمجتمع الطبقي، وأن يبرهن علي صلتها كنتيجة ، وكعامل تأييد للوضع القائم ، فأن ادورنو يحاول عبر موقفه الفلسفي الجديد أن يبرهن علي أن هذه الصيغ العليا بالذات (البنية الفوقية بمصطلحات الماركسية التقليدية) هي ما يؤسس البنية القمعية الداخلية لجميع مظاهر الحضارة الاستهلاكية المعاصرة . ولهذا فأن الفلسفة الممثلة للحضارة الغربية قد صنعت مفهوما للعقل يحتوي علي الخصائص الأساسية في مبدأ التشيؤ وهذا ما قد أدي به إلي نقد مفهوم العقل منذ عصر التنوير حتى الآن فاشترك مع هوركهايمر في تقديم رؤاهما حول جدل العقل والتشيؤ عند أدورنو كما هو الحال أيضا عند لوكاتش- يعني ببساطة هو أن الفرد يحاول أن يلبي حاجاته من خلال العمل ، وخلال وقت العمل الذي يشغل واقعيا وجود الفرد كله لأنه يساوي عمر فلا يتبقي لديه وقت يمارس فيه وجوده الإنساني ويصبح وجود الفرد الذي يستغرق في العمل مساويا لمجموعة من السلع والأشياء التي يحتاج إليها فيصبح مردود عمله هو الطابع الجوهرى لحياة الفرد ٠

والحضارة المعاصرة ساهمت إلي حد كبير في إضفاء طابع منطقي وعقلي علي أشكال العمل التي تتضمن القمع والسيطرة ، وكان شعار الحضارة هو إطفاء الطابع العقلي علي التسلط من أجل تحقيق تقدم المجموع ، بدلا من إعادة توزيع النتاج

الاجتماعي بحسب الحاجات الفردية، ولذلك فأن تباين صيغ السيطرة بين سيطرة الطبيعة وسيطرة الإنسان يؤدي كنتيجة إلي اختلاف مبدأ أشكال الواقع ، فأن القمع يتغير امتداد وشدة بحسب ما يكون الإنتاج الاجتماعي موجها نحو الاستهلاك الفردي أو نحو الربح وهذه الاختلافات تحقق المضمون نفسه لمبدأ الواقع الذي يتجسد في بنيه العقل [١٧]فيظهر القمع والتسلط كبنيه للمجتمع خارج الفرد ثم يتسرب داخل الفرد نفسه نتيجة للإلغاء التكنولوجي للفرد وانحلال الدور الاجتماعي للأسرة فأصبح الفرد يحمل قيم القمع داخله فالأفراد الذين يحتلون المناصب الصغيرة يمارسون حياتهم كما تتكون لديهم في صورة المجتمع الاستهلاكي وبما أن الأسرة والأب لم يعد يصنع المستقبل الاقتصادي والعاطفي والفكري للأبناء وأصبح التنظيم الاجتماعي هو الذي يقود الفرد لممارسة القمع فالتسلط ليس مرتبطا بالأفراد علي قمة جهاز السلطة البيروقراطي ولكن طبيعة شكل التنظيم الاجتماعي تقودهم إلي ممارسة التسلط والقمع فالرقابة تتحقق بصورة اعتيادية وبشكل إداري ولا يعود للرؤساء أي دور فردي يلعبونه فالأفراد يسعون في المحافظة علي النظام حيث يسعون إلي تحقيق نظام إنتاجي تجد فيه الغالبية من السكان مستوي من المعيشة أفضل من السابق ولذلك فأن الإدانة تكون صفة للجميع أكثر منها صفة للأفراد فهي أدانه جماعية لنظام يظهر من خلال مؤسسات عقلانية تبدد المصادر الإنسانية ولذلك فأن الترويج لصورة الحياة التي تجعل الفرد مشدودا للعمل من أجل تحقيق حاجاته الاستهلاكية الجديدة والتي تقتضي في نفس الوقت علي حرية الفرد ، تساهم في دفع الفرد لدفع عمره ، وهو كل وجوده في العمل الإنتاجي لهذه الحاجات.

وهذا ما يكشف عن الطابع اللا إنساني في ثقافة الجماهير ، وهو أن تصورها للحرية مرتبط بمستوى المعيشة المرتفع ، ولا يدري الأفراد أن البضائع والخدمات التي يشترونها توجه حاجاتهم وتحجر علي ملكاتهم ويبيعون حريتهم أيضا فالأفراد - عن طريق تبادل بضائع الاستهلاك - لا يبيعون عملهم فقط ولكن يبيعون وقتهم الحر كذلك وتشكيل عقولهم وفق الأنا العليا التي تتبدى في أشكال التنظيم الاجتماعي وأبنيته القيم التي يطالعونها في الصحف وأجهزة الإعلام ، وهي تشغل الناس وتحول انتباهم عن الشرط الحقيقي لمجتمعهم فبدلا من أن يختار الأفراد تحديد حاجاتهم الخاصة

وعليهم فأن المجتمع يقدم لهم الاختيار في صورة المفاضلة بين البضائع المطروحة(١٨) ولهذا تقوم ايديولوجية العصر الحاضر علي أن الإنتاج والاستهلاك ينتمان السيطرة وتظهر النزعة القمعية للمجموع في الدفاع عن المنفعة لأن الحضارة المعاصرة تسهل اقتناء بضائع الاستهلاك وتسهيل طريقة المعيشة والفرد يدفع الثمن حيث يضحي بوقته ووعيه أحلامه والحضارة تدفع الثمن مضحية بوعودها الخاصة عن الحرية والعدالة والسلام للجميع فالتدمير للأفراد كما يبدو في الحرب ومعسكرات الاعتقال والإبادة قد اختفت أو تقلصت ليحل محلها جيوش محترفة تستخدم الاختراعات الحديثة للغاية لا من أجل تحرير الإنسان في صراعه مع الطبيعة ولكن من اجل التدمير الداخلي بواسطة الطرق العلمية وذلك بأن نجعل الأفراد جاهلين بتأثير يومي من وسائل الإعلام والتسلية فتتحول السيطرة والتسلط والإرهاب إلي أمور اعتيادية وأصبح هم كل فرد أن يحقق ذاته وسط هذه البنيه العامة للقمع والسيطرة وأن يتحدث لغتها عن طريق تنمية الثروة والقوة وساهم في تأكيد هذا التشيؤ وآلية سلسلة حشد الناس في المكاتب وأماكن الاستقطاب الاجتماعي الحديث فالفرد لا يشعر بخصوصيته في العمل الذي يؤديه وإنما هو يحتاج للعمل لشراء البضائع والحاجات الاستهلاكية ولذلك تحررت طقوس العمل والبيع والشراء من كل علاقة لها بالإمكانيات الإنسانية وتحول الفرد الإنساني إلي مجرد موضوع للتبادل السلعي بين أيدي الاحتكارات وأشكال التنظيم الاجتماعي لدولة ,اصبح العمل لا يعمل علي تفتح إمكانيات الإنسان الخلاقة وإنما حشدها في الاتجاه السائد وحتى أصبح بنيه عقليه سائدة وخفت صوت الصراع بين داخل الإنسان ونفسه وبين الفرد والمجتمع وذلك لأن إمكانية الفرد علي إدراك القمع تمحي تحت تأثير الحصار المضروب حول وعيه فأن إدراك القمع يعتمد علي المعرفة والمعرفة تراقب وتحدد ولذلك فالفرد لا يدري عما يجري حوله أشياء نتيجة للآلة الساحقة التي تصنعها أجهزة الإعلام والتربية فيترابط الفرد بالآخرين في حالة من فقدان الذاكرة العامة التي تجعل الفرد سعيدا ".(١٩)

وقد عبر ادورنوا عن الأفكار السابقة في صورة عمل جماعي ضخم عن مفهوم التسلط كان هوكهايمر محرره العام وكتب أدورنو أغلب فصوله ،ودرس فيه

الأبعاد المختلفة لمفهوم التسلط من الناحية المعرفية والانطولوجية والنفسية والاجتماعية واشترك فيه معظم فلاسفة مدرسة فرانكفورت وانضم إليهم علماء من كافة التخصصات الإنسانية. ويحتاج تحليله إلي دراسة مستفيضة حوله، لأنه يمثل نقدا للثقافة المعاصرة كما تتبدى في المؤسسات الاجتماعية وأشكال التعبير المعرفي في علم الاجتماع والطب النفسي والفلسفة ونظريات الفن التي تريد للفن أن يكون نهبا للاستهلاك وتمنعه من أن يؤدي دوره في إنقاذ الفرد من هيبته الكلية الاجتماعية وذلك من خلال دراسة ميدانية(٢٠).

٦ -ولقد ركز ادورنو في تحليله لعلاقة الفرد بالمجتمع علي الكلية الاجتماعية بوصفها مضادة للفرد. وينبغي الإشارة هنا إلي الفرق بين استخدام لوكاتش لمفهوم الكلية كأداة منهجية مستمدة من الجدل الماركسي لإدراك الواقع الاجتماعي في مقابل الطابع الجزئي للعلم الكمي الذي يفتت الإنسان وحاجاته ووجوده، فهي عند لوكاتش ذات طابع معرفي لإدراك التشيؤ بينما أدورنو يصف بها علاقة التشيؤ ذاتها فالمصطلح رغم أنه واحد إلا أن كلا منهما يستخدم بشكل مضاد لاستخدام الأخر وبمفهوم مختلف تماما ولذلك فأن مفهوم الكلية عن أدورنو قد عبر عنه لوكاتش بالوعي الآني أو عي الدولة (state consciousness) ويقصد بها الكل الاجتماعي الذي يهمه تثبيت الوضع القائم علي ما هو عليه وإدخال الفرد في نطاق الهيمنة والسيطرة(٢١) ولعل أبرز أشكال الخلاف بين الفرد والمجتمع الذي يعبر عن نفسه في اللغة والحساسية وأسلوب العلاقات والمجال العائلي الخاص اصبح نهبا للتعميم الذي تنتجه الكلية الاجتماعية فأصبح الفرد رقما في كتله عددية ويري أدورنو أن تاريخ المجتمع هو الذي يوضح لنا أسباب انتشار نزعة السيطرة والهيمنه أكثر مما يوضحها المجتمع نفسه؛ لأن التاريخ بوصفه العقل المكتمل يصل إلي اكتماله مع تسيد السيطرة. ولهذا فأن ضرورة النظرية النقدية نشأت عبر رفض المعالجة الشمولية للإطار الذي تدور فيه الحياة الإنسانية في المجتمعات المعاصرة، والحقيقة أن كتاب" الجدل السلبي" هو معالجة مجردة، ومعقدة لحياة الحاضر والماضي والنظريات السابقة ،والطابع الفينومينولوجي واضح في الكتاب فالكتاب يناضل ضد قمع الكلية الاجتماعية، عن طريق تأكيد التفرد، فيري أن كل نص مطابق لذاته وليس هناك أي

نص يهدف إلى إثبات أى شيء أو إلى صياغة للكلية التى يبو إليها، لأن ما يهدف إليه هو شيء آخر غير الكلية، "فالكل هو اللاحقيقة"،" لأن الحقيقة هى اللاتطابق بين الفردى والكلى"، ولهذا حاول أدورنو إضفاء الطابع المنطقى من خلال المقولات الفلسفية على مفهوم القمع للفردى من قبل الكل الاجتماعى في القسم الثانى من كتابه الجدل السلبى، وهو على حد تعبيره منطق للتفكك Logic of disintegration[٢٢] ويعبر أدورنو عن هذا التعميم الاجتماعى الذى أصبح بنية للعقل ذاته فيقول: "وما كان موضوع التفكير قد يقمع أو ينسى أو يضيع، ولكن هنالك شيء ما يتبقى منه دائما، ذلك أن فعل التفكير يحتوى على لحظة شمولية"[٢٣].

وفي "جدل التنوير"، يبين لنا هوركهايمر وأدورنو أنه مع اتساع اقتصاد السوق البورجوازى استضاء أفق الأسطورة المظلم بشمس العقل الحسابى وأنبت نورها البارد بذرة البربرية.[٢٤] وفي هذا نقد للعلم الغربى في صورته الجزئية التى تساهم في تفتيت الوعى الإنسانى، وهذا ماسبق أن أشار إليه لوكاتش في نقده للعمل الغربى المعاصر بوصفه نتيجة لاتساع السوق الرأسمالى في كتابه التاريخ والوعى الطبقى، والفرق بين تناول لوكاتش وبين تناول أدورنو وهوركهايمر، أن لوكاتش ينظر للعمل الغربى بوصفه مضادا للجدل، بينما أدورنو وهوركهايمر ينظران للعمل التجزيئى بوصفه مساهما في خلق أسطورة وخرافة جديدة في العقل، والعقل هو المفهوم المركزى للحضارة الغربية، وأى نقد لهذه الحضارة لا بد أن يبدأ من نقد العقل. و"تنزع لغة العلم - بحيادها - إلى إمكانية التعبير عما لا يتمتع بالسلطة، إن الكائنات لا تجد في العلم إلا رموزها المحايدة"[٢٥] والعلم بطابعه الجزئى يقدم"لنا ميتافيزيقا أكثر متافيزيقية من الميتافيزيقا نفسها. إن العقل لم يستنفد الرموز فحسب، بل لقد استنفد أيضا ورثة هذه الرموز أى المفاهيم الكونية ولم يسمح بالبقاء من الميتافيزيقا إلا الخوف المجرد عند الجماعة البشرية، هذا الخوف الذى ولدت منه الأسطورة".[٢٦] وهذا يعنى أن سيطرة العقل على الموضوع لم تكن أبدا مجرد إجراء نظرى بل هى سيطرة على العالم وتنظيم له في آن واحد، ولهذا فالتاريخ لا ينفصل عن تاريخ العقل، لأن التاريخ هو النسخة العملية والفورية لأعمال العقل، وإذا كانت فلسفة التنوير (Enlightenment) تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء فإن أدورنو

يدعو إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخداهم كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع، ونقده للحضارة الغربية المعاصرة، هو في الحقيقة نقد للأسس التى تقوم عليها هذه الحضارة، وهى العقل.

٧ -يبدأ أدورنو نقده للعقل من خلال نقده لفلسفة التنوير، حيث يرى أن فلسفة التنوير تخلط بين استخدامات العقل المطلقة، بينما القرن الثامن عشر - الذى تنتمي إليه فلسفة التنوير - لا يمثل إلا لحظة من لحظات تاريخ العقل وهى لحظة جوهرية لسببين: أولهما أن فلسفة التنوير هى تجميع وتكريس لميراث العقل الذى نسى حدوده (التى حددها كانط من قبل) والقرن الثامن عشر هو تكرار لتلك النشوة الساذجة بالعقل الفاتح. وثانيهما أن فلسفة التنوير تدفع استخدام العقل إلى درجة أن تصبح الطبيعة ملكا للإنسان[٢٧]. واهتمت بدراسة جهد الإنسان في الإنتاج والتأثير على الطبيعة دون أن تهتم بالحركة الاجتماعية . إن كانط قد وضع مفهوم النقد وحذر بذلك من استخدام العقل من جانب واحد لأن فكرة العقل النقدى عنده تحتوى على قوة الاستبعاد والتمييز وهى تمارس عملها لا عبر تحليل العقل فحسب، بل عبر العلاقة بين العقل والمجتمع، ولكن ما الذى يجعل فلسفة التنوير - بدجانبها الأوحد في فهم العقل - تمتد إلى العقل الغربى برمته؟ والجواب في استمرار السيطرة المتزايدة للعقل بوصفه سلطة على الخارج، وعلى كل ما ليس بعقل ويصبح العقل هنا أشبه بقوة غريزية عنيفة، أى كتلك القوة التى ادعى دائما أنه يختلف عنها، أى الطبيعة، ولهذا ساد في فلسفة التنوير ثنائية أساسية بين العقل والطبيعة وفي رأى فلاسفة التنوير أن العقل الغربى مهدد – منذ مولده – بخطر اللاعقل ، لأنه ينحو دائما إلى إخضاع الآخر في مواجهته حتى يستقل بذاته، وحتى يتجاوز ويمحو الانفصال بينهما ولذلك يرى أدورنو أن جدل العقل - هو بالتحديد - هذا الانقلاب الذى يحدث وبمقتضاه فكلما اكتسب العقل الدقة والسيطرة على موضوعه ازداد انغلاقا على نفسه، وهذا يعنى إذا كان هناك تحرر، فلا بد أيضا من دفع الثمن وفي نهاية الأمر فإن العقل بالنسبة للجميع قد أصبح شبكة محكمة من الأحكام المحددة، وبالتالى فإن العقل في صورته الراهنة لا يقل جمودا عن الأسطورة، وبدلا من أن يعتمد على الخرافة أصبح يعتمد على الحتمية، ولذلك فإذا كان جدل التنوير هو تحرير الإنسان من الإيمان الباطل بالقوى الشريرة والشياطين والمصير

الأعمى وباختصار إذا كان المقصود هو تحرير الإنسان من الخوف، ومن أى خوف، فعندئذ تصبح إدانة صورة العقل كما تتبدى في بنية أشكال التنظيم الاجتماعي هى أكبر خدمة تُؤدى للإنسان، فالإنسان بدلا من السيطرة على الطبيعة، استخدم العقل والطبيعة في السيطرة على الإنسان، وهكذا أصبحت كل المكتسبات التكنولوجية، وكل التقدم الواضح الذى أمكن إحرازه عاجزا عن خلق التوازن المعقول بين الفرد والكلية الاجتماعية، وظهر لنا بؤس الغالبية وتفتت وتناثر الجوهر الإنساني، وبالتالي أصبح العقل الموضوعي يدرك نفسه وكأنه بنية داخل الواقع، وليس باعتباره أداة تطبق من الخارج على الخارج، لا ترتبط به إلا من خلال علاقة النظر والسيطرة والتنظيم وما ينتجه العقل الموضوعى هو في واقع الأمر تمجيد لنظام حتمى للكون، وبالتالى فهو إنتاج ميثولوجى يحتوى على تناقضات غير قابلة للحل. وهذا يوقعنا في ثنائية العقل والطبيعة، والنتيجة بشكل ما - هى تحييد الخارج، ويترتب على هذا انتشار السيطرة العلمية الى تؤدى إلى تشويه الذات واستغلال الأغلبية ومعاداة كل إنسان للىخر، وقد تسربت المعرفة العلمية إلى العقل الفلسفى نفسه، الذى أصبح يعتبر التقنية (Technique) هى جوهر المعرفة الفلسفية. والتقنية ليست مجرد تحرك لانتشار العلوم، إنما تعنى التحول الكامل للعالم الطبيعى والاجتماعى، لانها تؤثر في الموضوع والذات وكل أنماط العلاقة والعمل واللغة، وبدأت تتسم ا لمعرفة بالطابع الشكلى، واصبح المنطق الشكلى والرياضيات هما أداة التوحيد الكبرى في كل العلوم، وأصبح العقل يعتقد أنه بمأمن من الخرافة عندما قال بهوية الحقيقة والعالم الرياضى، ونتيجة لتفتت الإنسان وسيادة هذا المفهوم التجزيئى انتشرت استخدامات الإحصاء والرياضيات حتى في العلوم الفلسفية، وبذلك أصبحت الرياضيات هى الحكم المطلق، ولكن مثل هذا الاستبدال للاسم بالرمز يشوه طبيعة لغة العقل الداخلية، وأمام هذا الاستغلال الذاتى الشكلى في المنطق الرياضى، اكتسب الإنسان استقلالية ذاتية أمام الطبيعة، ولكنه أصبح أيضا مجرد عدد كمي، وتحولت الرياضيات إلى غاية في ذاتها، تجسد الرغبة في التحكم والسيطرة وبذلك تحول العلم والإيديولوجيا والفلسفة إلى أدوات في خدمة السيطرة التى هى بمعنى من المعانى جوهر المجتمع الذى نشأ عنه هذا الاستخدام للعقل.[٢٨]

٨ ويخلص أدورنو من ذلك إلى مقولة جزئية في كتابه "جدل التنوير" وهى عودة العقل إلى الخرافة، والمقصود بالعقل هنا عند أدورنو ليس ملكة أو خاصية وإنما هو موقف، موقف يقوده السعي إلى المعرفة من أجل السيطرة، ولذلك فهو موقف يرتبط ارتباطا وثيقا بأنماط التنظيم الاجتماعى الذى تختلط فيه السياسة والاقتصاد والأديان والأخلاقيات للوصول إلى غاية واحدة، ولكن كيف يمكن توضيح هذا التطابق في البنية بين العقل والخرافة؟

يحاول أدورنو الإجابة عن هذا التساؤل من خلال نظرة تاريخية لما آل إليه عليه العقل بعد التنوير، حيث ساد الإنسان الخوف من أى شىء لا يخضع لقاعدة ما أو لعدد كمى، وانتهى العقل – بعد رفضه للدين – إلى بناء كون متناسق ومنسجم، ولكنه استاتيكى (سكونى) ومتكرر تماما مثل الأسطورة، ويخشى أى شىء لا يخضع للكم حتى ولو كان لصيقا بالإنسان وجسمه ولغته، ولهذا يظن الإنسان أنه تحرر من الخوف عندما لا يكون هناك شىء مجهول، ولكن الإنسان خلق "تابو" كونيا شاملا هو الوضعية الرياضية، التى ترى أنه يجب على كل شىء أن يدخل في دائرة العقل، ولا يجب أن يكون هناك أى شىء في الخارج، لأن هذا هو مصدر الرعب. إن العقل قد حدد بشكل وهمى صورة الله نفسه بتقريبه إلى درجة تجميده والحلول محله، وأصبح الإنسان في نظامه مساويا لله، ولذلك أصبحت الحقيقة هى التطابق مع الخارج، على أساس أن الإنسان يرتدى قناعا أصم لا يتغير، وبالتالى فإن مهمة الفيلسوف الوضعى هى استبعاد كل ما لا يمكن قياسه، حتى يفسح المجال للعقل التحكمى والشمولى، ولذلك يمكن القول أيضا أن الكونية الشاملة التى روج لها العقل، والعالم الذى نظمه هذا العقل ليسا إلا شكلين تاريخيين تكونا بدافع من الرغبة في الحفاظ على النفس، وإن التوجيه المكثف للمجتمع نحو إنتاج السوق الاجتماعية التى تتحدد بدرجة الملكية أو المقدرة على الإنتاج واختزال السياسة إلى مجرد إدارة السلطات، كل هذه علامات تشير إلى المصلحة بمفهومها العام والخاص، وهى - في نهاية الأمر - اسم آخر للانشغال بالذات، ومن هذا المنظور يمكن القول بأن ماركس نفسه قد وقع في شباك العقل البورجوازى، أى في هذا الطابع الشكلى الذى يضحى فيه ماركس بأفكار الجوهر الإنسانى واليوتوبيا لصالح العمل ولصالح سياسة قد تستطيع

في أحسن الأحوال أن تقلب الأدوار، وقد أصاب هذا المبدأ الشكلى أيضا اللغة نفسها، ولذلك اتجهت الفلسفة إلى العقل البورجوازى.

٩ - وأدورونو رغم كل ماتقدم من نقد للعقل - يرفض مواجهة اللاعقل بشيء آخر غير العقل، لأن الإيمان بالفلسفة يتواكب مع رفض الخوف من تقليص مقدرتنا على التفكير، فليس المفروض هو التحكم في الواقع، وإنما المقصود هو نقده، على أساس أن الواقع هو نتاج في حالة صيرورة دائمة، وهذا النقد الذى يقدمه أدورنو يحتوى على جانبين: أولهما نقد ينصب على الحاضر في كل جوانب نقصه وتقدمه، وثانيهما نقد هو بالضرورة تأمل ذاتي للفكر أو عودة للفكر إلى ذاته[٢٩]، فما يريده أدورنو ومدرسة فرانكفورت هو محاولة إنقاذ الحقائق النسبية من تحت انقاض الغايات الزائفة، والفلسفة – بهذا المعنى – هي عامل تصحيح للتاريخ، فهي ليست علما أساسيا وإنما هي مقاومة الخضوع والاستسلام.

١٠ – بعد ان قدمنا إشارة إلى بعض افكار ادورنو الفلسفية بوصفها أساسا لنظريته الجمالية، ينبغي الإشارة الى موقع الفن في فلسفة أدورنو بشكل عام ن فهو يرى ان العمل الفني هو وحده الذي يحتفظ بأسلوب آخر ويسمه أخرى غير النزعة الى السيطرة، وقد استمد ادورنو هذه الفكرة عن الفن بوصفه نشاطا حرا يشير إلى إمكانية أخرى لاستخدام العقل، من فالتر بنيامين، لأنه كان صديقه منذ عام ١٩٢٣، وتأثير بنيامين لا يقف عند ادورنو وإنما يمتد إلى لوكاتش وبريخت وهربرت ماركوزة، ويرى بنيامين أن الفن يولد عام ذات لغة خاصة، ونجد في الصورة image أكثر اشكال الفن رسوخا ن ولكن ما هي الصورة؟ هي ليست مفهوما concept، وليست وصفا غامضا وإنما هي تلك اللغة الخاصة التي تترجم ذلك الانصيار الخاص دائما بين كل إنسان وعالمه.[٣٠] وقد استمد بنيامين فكرته هذه من اللعب بوصفه نشاطا حرا، وهذه الفكرة تعود في أصولها إلى فرديريك شيلر، حين ربط بين العب والحرية، اللاعب ينفصل عن الحياة العادية بالمنظور الاجتماعي، ويحول الفرد الى شئ آخر مختلف عما هو عليه في الحياة العادية وفي اللعب ند انفسنا امام عدة اشكال عاطفية للتجربة، مؤسسة على تتابع زمني دوري مستقل عن هذا

التتابع الذي يطبعه بطابع التنظيم الخاص للمجتمع الكلي . واللجوء الى المتشابهات من النصوص الأدبية و الأعمال الشعرية ، كان هو الحديث عن وسيلة علمية من وجهة نظر بنيامين الهدف منها ليس النص أو اللغة نفسها ، ولكن التقارب المتشابه بين الفن واللعب كموضوع اجتماعي [٣١] ولذلك اكتشف بنيامين حقيقة تزاوج التجربة مع الوجود ، لتفسير ما هية المغامرة الشعرية ، من بودلير إلى السريالية و لاستخلاص نظرية لغوية تعمل على توافق الكلمة مع الشئ أو الصورة مع الفكرة ، فكل صورة فنية تشترك في التصور الخاص بالعام الذي يسبغ عليها في الوقت نفسه معنى خاصا بها . وقد اوضح فالتر بنيامين هذا في كتابه : بودلير شاعر غنائي في عصر ازدهار الراسمالية . وفي كتاباته الأخرى مثل :" حديقة وسط المدينة" ،" الأسطورة والعنف" ، "طفولتي في برلين" .

إن الفن عند بنيامين يؤكد على خاصية الأشياء التي تخرج عن نطاق قدرتنا، ولكنها خاصية سحرية غامضة تهرب من حيز المعاني [٣٢] وبذلك يؤسس بنيامين فلسفة جمالية تهدف الى ربط الصورة والشئ على ضوء ما تثيره من عواطف ، وذلك بهدف الاقتراب داخل البعد المكاني ، وهذا يبين ان الحداثة كما يفهمها بنيامين ذات رافدين يتكونان من وصف الشكل التاريخي لمأساة الحياة المعاصرة ، ومن فلسفة للتجربة بجانب هذا الشكل ، ولذلك فإن الفن يعيد وحدة الإنسان ،و اكتشاف جوهره المفتت ، ويعيد تآلفنا مع الأشياء من حولنا . وبذلك يستوعب العقل التنوع والتخلي عن الفردية التي يؤكدها النظام الاستهلاكي السلعي المعاصر . والزمان والمكان يكتسبان تصورات مختلفة عما يؤكده العقل القمعي ، فيرتبط الاحساس الزمني – المنفلت من الزمن الاجتماعي السائد – بذوبان المسافات في التواصل بين الأفراد.[٣٣]

١١ – ولقد تولدت نظرية أدورنو الجمالية من خلال نقده لطبيعة الحياة اليومية في المجتمع الرأسمالي ، واستفاد من بنيامين في تأكيده لاستقلالية العمل الفني من خلال الصورة ، وتجاوزه للانفصال بين الإنسان والعالم من خلال علاقة حسية ، فالعمل الفني – في ذاته – يعارض القوانين التي تؤكد المجتمعات ذواتها من خلالها ، ويعبر عن إرادة الحياة التي تكمن في خصوصيته ، ولقد عبر ادورنو عن افكاره

الجمالية من خلال دراسات نظرية وتطبيقية ، أما النظرية فهي تبدأ في كتابة " جدل التنوير " ، حيث تحدث عن الثقافة الصناعية [٢٤]وتحدث عن التليفزيون و أنماط الثقافة العامة ، وبين السمات العامة والخاصة للثقافة لدى الجماهير في المجتمع الصناعي ، وهذا بالإضافة الى كتابة الرئيسي النظرية الجمالية" (١٩٧٠) الذي يبني فيه أدورنو نظريته الجمالية من خلال نقده وتحليله للاتجاهات المختلفة في علم الجمال ، ويعيد صياغة ومناقشة معظم قضايا علم الجمال ، وهو بهذا موسوعة متكاملة في الفن وهو يختلف عن كتاب هيجل محاضرات في الفن الجميل، "الإستطيقا"، لأن هيجل درس قضايا الفن من خلال تاريخ الفن نفسه وهذه القضايا كما هي بكتابه :

١ - الفن والمجمع وعلم الجمال ٢- الوضع ٣- القبيح والجميل والتكنولوجيا ٤-الجمال في الطبيعة ٥ - الجميل في الفن ٦ - الوهم والتعبير ٧ - حقيقة المضمون والميتافيزيقا والملغز النوعي ٨ - التطابق والمعنى ٩ - الذات - الموضوع ١٠- أفكار حول نظرية العمل الفني ١١- الشمولية والخصوصية ١٢- المجتمع : وملحقات تتناول إضافات و أفكار حول اصل الفن .

وكما هو واضح من الإحاطة الموسوعية لعناوين الكتاب ، نجد أن نقطة البداية لدى أدورنو هي الرد على الاتجاهات التي تحاول ان تربط الفن بوصفه انعكاسا ماديا للواقع السائد ، أو لطبقة ما ، فهو يرى انه لا بد ان نتعامل مع العمل الفني كما مشخص دون ان نحيله إلى لغة أخرى ، حتى لا نستنطقه بما ليس فيه ، فالعمل الفني لا يعبر عن طبقة ما ، ولكنه يعبر عن الكون الإنساني . صحيح أن البناء الاقتصادي يفصح عن وجوده في الأعمال الفنية بتحديده للقيمة الاستعمالية (وبالتالي التبادلية للأعمال الفنية) ولكن البناء الاقتصادي لا يحدد بذلك ما تقوله للأعمال الفنية، وما هي كائنة عليه ويوضح أدورنو هذه القضية على المستوى المعرفي في تحديده لمجال الا ستطيقا بوصفه مالا يعتمد على التخيل [٢٥]، وهو ملكته الخلافة ، وحين تطلبه بالتعبير عن طبقه ما فهذا يعني ان يتخلى الفن عن التخيل ن لأن التخيل في ماهيته لا واقعي ، بينما الطبقة هي مبدأ فعال ف الواقع ، ولهذا فالفن - بطبيعته - لا

يمنح قيمته الى أي مبدأ الواقع ما و هذا التصور الذي يفترض وظيفة في الفن سواء بالتعبير أو التغيير • والفن يغير وعي وغرائز الأشخاص فقط) إنما يتأتى من القمع الثقافي لطبيعة الفن الذي يحاول تجاوز الواقع وهدم الوعي السائد ، وهذا يعني أننا نريد للفن ان يتحدث بلغة العقل الواقع والسائد فكيف له ان يتجاوزه ؟ إن الفن بوصفه ملكه التخيل يربط بين الم الحساسية وعالم العقل . وحين يتخلى الفن عن التخيل ، فإنه يتخلى عن الشكل الجمالي الذي يفصح به الاستقلال الذاتي للفن عن نفسه وحينئذ يقع في أسر الواقع الذي يسعي الي فهمه وتجاوزه ولهذا فأن التخلي عن الشكل الجمالي بمثابة تنازله عن المسئولية ويحرم الفن من الشكل الذي بواسطته يستطيع ان يخلق الواقع الآخر في داخل الواقع القائم ، وهو عالم الأمل إن البرنامج السياسي الذي يقتح إلغاء الاستقلال الذاتي للفن يفضي الى تسطيح درجات الواقع بين الحياة والفن ، وسيكون طريقه الوحيد تخلي الفن عن استقلاليته التي كانت تتيح له ان يتسرب ويتغلغل في مجال القيم الاستعمالية . وهذا بمعنى ان الشكل الأدبي الأمثل يتجاوز الاتجاه السياسي الصحيح ولا يتجاوز معه .

ويتبين لنا من ذلك ان نقد أدورنو للجماليات في الماركسية يشبه نقد كانط للمعرفة من خلال نقد الأداة التي تقوم بالمعرفة وهي العقل ، لأنه يقوم بتحديد دور المخيلة في الإبداع وبالتالي فحين نطالب الفن بالتخلي عن استخدام التخيل وهو الرابطة بين اللاشعور و العقل فإننا نطالبه بالتخلي عن شكله الجمالي الذي يعطيه بعده الاستقلالي عن الواقع بوصفه نشاطا حرا ، وبالتالي يتحدث الفن بلغة الواقع ، وهذا معناه موت الفن ، ولذلك فهو يطالب بالاعتراف بالمخيلة ودورها الهام في البنية العقلية ، ويستفيد في ذلك من ابحاث علم النفس فالتخيل عملية عقلية لها قوانينها الخاصة ، وقيمتها الخاصة وحيث نحلل الوظيفة الإدراكية للتخيل ، فإن هذا يقودنا إلى الاستطيقا من حيث هي علم الجمال فتعثر وراء الصورة الاستطيقية على الانسجام بين الحسي والعقلي الذي يكبته الواقع السائد [٣٦] والفن تحت سيطرة التشيؤ يعارض المؤسسات القمعية بصورة الإنسان من حيث هو ذات حره والشكل الأدبي الأمثل هو الذي يقدم لنا صورة جدلية للإنسان بمعنى ان الفن يفك قيد الاستلاب وفي نفس الوقت يعكس العذاب السائد في وجود مستلب للذات أي يطرح الكراهية والقلق والعذاب

بجانب حب الوود والطمانينة . إن التشكيل الجمالي يتم بموجب قانون الجمال وهو جدل الإثبات والسلب الحضور الغياب العزاء والعناء وتحت سلطان قانون هذا الشكل يمكن تمثيل وتشخيص اشد انواع العذاب مع إمكانية استخلاص متعة منه و النقطة الجوهرية التي ينبغي الإشارة إليها ونحن بصدد الإشارة إلي نظريته الجمالية هي نقطة الزمن ، لأن تحليل الفرق بين الزن في الواقع ولازمن في الفن هو الذي يفضي بنا إلى إدراك مدى استقلالية العمل الفني عن الواقع ويفضي بنا الى تعريف الفن بوصفه انعتاقا من الممارسة اليومية من خلال نموذج يحتفظ بالعلاقة الحسية بين الإنسان والعالم ، ففي العمل يتم التوحيد بين الزمان والمكان بمعنى خضوع الإنسان للاله مما يجعله يضمحل امام العمل ويصبح الإنسان بوصفه عمرا يمثل عددا معينا من ساعات العمل ، وبالتالي فالإنسان لم يعد سوى هيكل عظمي للزمن . ويصبح الزمن ممثلا لعدد معين من الوحدات التي يمكن إنتاجها من السلعة خلال هذه المدة الزمنية بينما الزمن في الفن ذو طابع جدلي ، لأنه يؤلف من وسط الحساسية فتنصهر وحدات الزمن الثلاث بتداع يؤلف لنا مشهد الخيال المكاني . فالزمن في الفن توحيد لوجود الإنسان المفتت ، بينما يقوم الواقع بتفتين هذا الوجود الإنساني والفن حين ينقل لنا شيئا نتلقاه حاضرا على مستوى التجربة ، ولكن لا يمكن له ان يقدم الحضر دون ان يراد ايضا كماض ، ولذلك يمثل الفن انتصارا على الزمن بمفهومه القمعي .

ويشترك ادورنو مع لوكاتش في رفض الأعمال الطلعية الحديثة(٣٧)، لأنه يرى أنها أعمال متطرفة ، تعكس التشيؤ الموجود في الوجود كما هو وهي تعبر بذلك عن الصفوة وتنتج عن قمع سلطوي ويشكلها هذا تبين لنا دور الكلية الاجتماعية في اجتذاب كل شئ لتسخيرها فهذه الأعمال تصور تشيؤ الإناسن بوصفه قدرا لا فكاك منه مثل أعمال كافكار وجويس وهذا الموقف لدى أد ورنو يرتبط لديه بتحليله للموسيقى الحديث والمعاصرة حيث يرى انه تساهم في تفتيت الإنسان أيضا فإذا كان ادورنو قد حلل لنا في كتابه جدل التنوير انتقال التنوير من العقل الى اللاعقل ومن الحرية إلي القمع فأنه في كتابه فلسفة الموسيقي الحديثة (١٩٤٩) ، يجسد هذا علي مستوي الموسيقي ، فالموسيقي تعبير عن الوعي الأوربي ، وإذا كان التنوير أنتهي الي أسطورة ، فأن الموسيقي المعاصرة أصبحت – من وجهة نظره – فارغة ، وذات

طابع شكلي ، ويؤكد التشيؤ ، ويرصد الملامح الفنية المتخصصة في فن الموسيق ، فيري أن اللحن قد تقطع ، وفقد كثيرا من الجوانب الهارمونية ، وظهرت الأت الإيقاع بوصفها السيد ، وطغت علي الألات الوترية ، وهكذا فهو ينادي بفن جميل يتجاوز الواقع ، ويهدم بنية الوعي السائد التي تشارك في التسلط والقمع . وهكذا نجد أن رؤيته في علم الجمال مستمدة من رؤيته في الجدل السلبي حيث تطرح الأسس الأبستمولوجية والمنهجية لتتناول ظاهرة الفن والجمال (٣٨) فنقد الفن وتحديد طبيعته الخاصة هو جزء من مناخ عام لنقد المجتمع والأسس العقلية والاقتصادية التي يقوم عليها .

وختاما يمكن القول : إن أدرنو علي أستقلالية العمل الفني ، وعدم قبول تفسير أي نص من خارجه ، وهو يفصح بهذا عن رؤية مخالفة ، وهذا ما قد ساهمت به مدرسة فرانكفورت وأدرنو ، فجعلت النقد علما ابداعيا بعد ان كان تابعا للعلوم النفسية والاجتماعية والايدلوجية وأصبح فعل الإبداع خروجا علي نظام شمولي للهيمنة والتسلط ، بعد أن كان يبدو في النقد الإيدلوجي والنفسي والأجتماعي تحصيلا لمجموع قوي وأليات حاصلة في الواقع.

والنقد الذي يمكن أن نوجهه الي فلسفة أدرنو هو أننا لا نجد فيها أي أشارة للمستقبل ، فهي تكتفي بدراسة الماضي والحاضر فحسب ، أما المستقبل فلم يذكر ، وأنما تم التركيز علي نقد الطابع السائد في الحياة اليومية في المجتمعات الرأسمالية . وإن تأثير كانط وهوسرل أكثر وضوحا من تأثير هيجل وماركس في أفكار أدرنو ، ولذلك يلاحظ المدقق في نصوصه ، أنها تتضمن إشارات مرجعية سائدة الي كانط وهوسرل يظهر في تحليله للظواهر ، والعمل الفني يبدو لديه في بعض الأحيان خبرة جمالية تظهر من خلال نص ، ولذلك يمكن- في الجانب المعرفي – أن نبين أنه ينتمي الي الكانطية في تركيزها علي الشكل المعرفي ،كنقطة بداية لمناقشة المحتوي ، وهذا مجرد تفسير شخصي ، لم أجده في التحليلات والتفسيرات التي قدمت أفكار أدرنو .

وبعد ، يبقي سؤال أخير : ا هي إمكانية الإفادة من أراء هذا الفيلسوف بالنسبة لهموم الفكر العربي النقدي وقضاياه الخاصة ؟ لمحاولة استيعاب في سلب الحضارة

الغربية المعاصرة ، هذا السلب ينطوي علي معني التدخل الإداري من أجل أنكار واقع الإنسان الغربلي الاستهلاكي وأدورنو يعبر عن روح العصر أفكاره تمتد لمفكرين آخرين مثل إريك فروم الذي يتخذ نفس الموقف ورغم اختلاف التوجهات لكن يمكن الإشارة إلي بعض إشارات تنبيه إلي أفاق واسعة فمثلا فيما يختص بما هو سائد لدينا الآن من نقد للذات ينبغي أن يؤسس علي نقد العقل الشمولي الذي يجسد البنية الاجتماعية والسياسية بمعني أنه لدينا نموذجا القمعي الخاص بنا وحين تنتقل الماركسية لدينا فأننا نهمل البحث في بينها التاريخية والنفسية والمادية الخاصة بها وبذلك تكون مثاليين في قبول لفكر دون مادته الواقعية وهذا يعزلنا عن محتويات وقعنا الخاص والقمع وآليات التسلط فيه لا يخص حضارة يعينها فحسب وإنما هو نموذج للتفكير والتنافس حول الحاجات الاستهلاكية يمتد إلي كل الحضارات علي الأرض والعالم الثالث يتلقي آليات القمع من خلال السوق الرأسمالية للإنتاج ويتغاضى عن بنية القمع التي تتسرب إليه مع نقل للبضائع ,أشكال الحكم والتنظيم الاجتماعي وبالنسبة لقضية الشكل في العمل الفني المثارة لدينا ، يمكن أن نستفيد من أدرنو من كون الشكل عملية إجرانية أي ذات طابع عملي، وبالتالي فأن الممارسة النظرية لهذه القضية تحلق في سماء التجريد الأجوف الذي تم تجاوزه علي مستوى التاريخ الاجتماعي والسياسي .

هوامش

---

(1) ١- راجع M.JAY .The Dialectia Imagination : A History of the Franfurt School and the Institute of Social Research ، boston : little brown and co .. 1973) ,p.5 .

وقد ساهم مارتن جاي بتحديد مصطلح مدرسة فرانكفورت واتخاذه لطابع فكري خاص من خلال هذا الكتاب.

(٢) فالتر بنيامين : ولد في برلين ١٨٩٢ لعائلة يهودية ، اشترك في الحركات الادبية الثورية، وكتب رسالة للدكتوراة بعنوان أصول تراجيديا الباروك الالمانية عمل في أعمال كثيرة : عمل ناقدا ، وكاتب مقالات ومترجما . وقد أصبح صديقا حميما لادرنو وبرتولد برخت ، وحين أستولي الحزب النازي علي الحكم ، هرب الي باريس ، وحينما هدده موظف الحدود - وهو يحاول الهرب من فرنسا الي أسبانيا - بتسليمه الي النازيين

(١٩٤٠). راجع : H.Arendt ," Introduction ; Walter Benjamin: 1892-1940," in
Walter Benjamin ,Illuminnations (New york : Schocken , 1969),pp.1-55 .

(٣) ماكس هوركهايمر هو أحد الذين شاركوا في تأسيس معهد البحوث الاجتماعية عام ١٩٤٢ في فرانكفورت، ثم تولوا عمادته في عام ١٩٣٠ ، وحين وصل الي منصب استاذ علم النفس الاجتماعي ، بجامعة فرانكفورت سمح له بتنظيم حلقات الدرس التي يلتقي فيها باحثون من مختلف التخصصات وخاصة علوم النفس والاجتماع والجمال والاقتصاد والفلسفة . وقد طور أسس النظرية النقدية من مجموعة دراسات له بعنوان النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، حيث حدد البعد النقدي للمادية ، دون أن يرفض ميراث الفلسفة المثالية . أنظر مادة هوركهايمر في موسوعة العلوم الاجتماعية .

(٤) تعتبر مرحلة العشرينات وما بعدها مرحلة نقد الافكار ونقد الواقع ، وتعتبر التغيرات التي تحدث الان في العالم نتيجة لهذا النقد الذاتي ، فعاصفة النقد التي تحتاج كل شئ عبر عنها لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي ، وقال أنها مناخ عام لهذه المرحلة . وهي سمة فلسفية وسياسية لهذه المرحلة .

(٥) راجع: Max Horkheimer and Theodor W.Adorno ,Dialectic of:
Enlightnment (New York : Continumuum ,1972)) pp. 16

(٦) راجع: T.W.Adorno ,Negative Dialectics (London : Routledge a kegen paul:
, 1973).p.371

(٧) أشار جاي الي هذا الموضوع: علاقة مدرسة فرانكفورت بالثقافة اليهودية ، لاسيما أن لديهم شعورا حادا بالاضطهاد ، في الفصل الأول من كتابه المذكور (في الهامش الأول)،وكذا هابرماس Habrmas في كتابه صور عامة

(٨) راجع: M.Jay .The Dialecticah Imagination .p.25:

(٩) راجع: T.W.Adomo ,Negative Dialectics,p.25:

(١٠) المرجع السابق، ص٦١ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٣.

(١٢) راجع : Pauline Johnson . Marxist Aestheics (London : Routledge a
Kegan Pule 1984) .p84.

(١٣) راجع :
J.Hyppolite .Genesis and Structure of Hegel ,s Phenomenology of Spirit
Evanson : Northwestern University press ,1974), pp.573 – 606 .
وقد خصص هيبوليت خاتمة الكتاب للعلاقة بين المنطق والمعرفة .

(١٤) راجع : . T.w Adorno , Negative Dialectic , p ,247

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٤٣.

(١٦) المرجع السابق ، ص ٨٩.

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

(١٨) راجع :

T.w.Adrono ," Politics and Ecnomics in the Interview Material ." T.W.Admo et al ., the Authoritarian Personality (New York : Harper a Brothers ,1950) ,p. 712 .

(١٩) لمزيد من التفاصيل حول التسلطية في حياتنا المعاصرة يمكن الرجوع الي :

M .Herkhimer ," Authoritarianism and the Family today ," in R.N. Anshen , ed., the Family : Its Function and Destiny (New York : Harper & Brothers, 1949).

(٢٠) - T.W.Adorno et al .the Authoritarian Personality .

(٢١) يستخدم لوكاتش مصطلح " totality" بينما يستخدم أدرنو مصطلح " totalitarianism" بوصفها نزعة شمولية وتحكمية والطابع النفسي والقمعي واضح فيها . لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع المصدر السابق، ص ٦٣٢ وما بعدها .

(٢٢) راجع: T.W.Adorno Negative Dilectics ,p,144

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٢٤) Max Horkheimer and Thoeodor W Admo and M.horkhimer ,Dilectic of Enlighenment ,p61

(٢٥) راجع : T.W Admo and M.Horkhimer ,Dilectic of Enlighenment , p.120

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٢٧) المرجع السابق ،ص ٣.

(٢٨) المرجع السابق ،ص ١٢٣.

(٢٩) راجع : T.W Admo ,Negative Dialecticc ,p,405

(٣٠) راجع : Walter Benjamin ,Illumination ,pp,218-219

ويري فالتر بنيامين في مقالته الشهيرة المنشورة في هذا الصدد بعنوان " the Work of Art the Age of Mechanical Reproduction " أن الفن ممارسة اجتماعية وهو سلعة أيضا يشترك فـي إنتاجها ناشرون لتباع في السوق كي تحقق ربحا ولذلك فأن الوسائط التي تخلقها وسائل الاتصال الحديثة تؤثر في رؤية الفنان وفي تشكيل عمله الفني ، ولذلك فحكمه الفنان أن يعيد النظر في أشكال الفنية ، وفي قوي الإنتاج الفني

المتاحة له ، حتى يستطيع أن يطور منها ، فالشكل الفني عند بنيامين يتجاوز البنية القمعية السائدة في مرحلة معينة ، وهو مكمن ثورية الفن ، وخروجه عن نظام الهيمنة، ولذلك فأن تحطيم الفصل بين الأجناس الأدبية يساهم في خلق علاقة جديدة بين الأديب والقارئ

(٣١) باتريك تاكسيل ، " المدين ة واللاعب : دور والتر بنجامين في تأسيس علم الاجتماع التصويري ،" ديوجين (الطبعة العربية) ، عدد ٧٨، (١٩٨٨) ،ص ٥٧ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٦١.

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٦١.

(٣٤) راجع: T.W Adrno and M.Horkhimer ,Dilectic of Enlighenment , p.120-127

(٣٥) راجع : T.W Adorno . Aesthetic Theory (London : Rutledge and Kegan paul ,1972) ,p,14

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٦.

(٣٧) راجع : Pauline Johnson ,Marxist Aesthetics ,pp.93-94

(٣٨) راجع : David held ,Introduction to Critical Theory (Berkeley: University of California ,1980) ,p,200

نظرية هابرماس في المجال العام

أشرف منصور*

مقدمة :

صاغ هابرماس في دراسته للتطور الاجتماعي و السياسي في أوروبا مقولة جديدة هي " المجال العام " Public Sphere . كانت هذه المقولة هي موضوع رسالته التأهيلية Habilitationschrift للتدريس بالجامعة ، و قد أعدها سنة ١٩٦١ و نشرها سنة ١٩٦٢ ، و كانت بعنوان *" التحولات البنائية للمجال العام "* Strukturwandel der Offentlichkeit. كان كتاب " التحولات البنائية " أول عمل هام لهابرماس ، و أول كتاب ينشر له بعد أن كانت أعماله عبارة عن مقالات نشرت في مجلات و دوريات .

يكشف الكتاب عن رؤية للمجتمع باعتباره شبكة من العلاقات قوامها آلية معينة هي التواصل ، و عن تنظير آخر مختلف عن التنظير السائد في كثير من الاتجاهات(١). فقد اهتم الفكر الاجتماعي و السياسي فترة طويلة بالتنظير للمجال الاقتصادي و السياسي و القانوني ، أما هابرماس فقد وضع في مركز اهتمامه التنظير لأحد مجالات الحياة الاجتماعية التي لا يمكن ردها إلى السياسة أو الاقتصاد أو القانون . و بذلك اكتشف نوعا آخر من العقلانية يختلف عن العقلانية الأداتية و الوظيفية السائدة في مجالات التكنولوجيا و الاقتصاد و السياسة أسماه بالعقلانية التواصلية ، و هي السائدة في مجال الحياة الاجتماعية ، و تظهر في الفهم الذاتي للمجتمع و شعوره بوحدته و تماسكه و توحده مع تراثه . و تعد هذه الرؤية هي الخيط الذي يربط جميع أعمال هابرماس من الستينات إلى التسعينات ، أي من " التحولات البنائية " سنة ١٩٦٢ مرورا بـ*" أزمة الشرعية في حقبة الرأسمالية المتأخرة "* سنة ١٩٧٣ ، و *" التواصل و تطور المجتمع "* سنة ١٩٧٦ ، و *"نظرية الفعل التواصلي "* سنة ١٩٨١ ، و *" الوعي الخلقي و الفعل التواصلي "* سنة ١٩٨٣ ، و حتى *" الوقائع و المعايير "* سنة ١٩٩٢.

---

* مدرس مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

يدرس هابرماس المجال العام من نشأته في القرن السابع عشر و تطوره عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر و حتى اضمحلاله طوال القرن العشرين(٢). و لا يعني ذلك أن دراسته تاريخية فقط ، بل هو يجمع بين التحليل التكويني التاريخي و التحليل البنائي ، إذ يدرس علاقة المجال العام في كل عصر بالمجالات الأخرى السياسية و الاقتصادية و بالدولة و التركيب الطبقي للمجتمع (٣) . و هذا ما يجعل دراسته شبيهة بتحليل هيجل لأشكال الوعي في كتابه" *فينومينولوجيا الروح* " إذ يجمع فيه هيجل أيضا بين التحليل التكويني و التحليل البنائي .

و ينقسم هذا المقال إلى جزء يحلل نظرية هابرماس في المجال العام ، و جزء يوضح علاقة هذه النظرية بوضع الفكر الاجتماعي و السياسي وقت قيام هابرماس بهذه الدراسة ، و علاقتها باتجاه مدرسة فرانكفورت الذي اختلف معه هابرماس في مواضع و اتفق معه في مواضع أخرى ، و جزء يحاول إثبات أن نظريته في المجال العام هي أصل جميع مؤلفاته التالية و جوهر فلسفته كلها عبر جميع مراحل تطوره الفكري ، و هي الخيط الذي يربط جميع أفكاره و نظرياته ، الفلسفية منها و الاجتماعية و السياسية ، و أخيرا جزء يتناول أهم الانتقادات التي وجهت و التي يمكن أن توجه لنظريته في المجال العام .

التحليل التاريخي - البنائي للمجال العام :

نشأ المجال العام ابتداء من القرن السابع عشر بين مجال الدولة بسلطاتها الإدارية و القانونية ، و المجال الخاص المكون من الأسرة و المجتمع المدني . لم يكن المجال العام جزءا من الدولة ، بل على العكس ، كان ميدانا يواجه فيه المواطنون سياسة الدولة و ينتقدونها ، كما لم يكن هو مجال المجتمع المدني ، فهذا الأخير كان ميدان التبادل التجاري المادي و تسوده ما يسمى بآليات السوق و التعاقدات القائمة على المساومة و تحقيق المصلحة الشخصية المادية و الربحية الأعلى ، و ذلك كما وصفه هيجل و ماركس . و لكي يشرح هابرماس ما يقصده من المجال العام يشبهه بالحياة السياسية في دولة المدينة في اليونان القديمة (٤) . فمجال الـ Polis كان متميزا و مختلفا عن مجال المعاملات المادية ، و فيه يجتمع المواطنون في الأسواق و

الميادين و الساحات العامة كأفراد متساوين في الحقوق و الواجبات و يناقشون شئون مدينتهم . و المجال العام الذي ظهر في أوروبا كان أشبه بمجال الـ Polis و طريقة الممارسة السياسية به .

لم يكن المجال العام بهذا المعنى قد ظهر في أوروبا في العصور الوسطى ، و كل ما كان يعنيه أي مجال عام في ظل النظم الإقطاعية و الملكية هو الحضور الدائم للأمير أو العاهل أمام رعاياه و تمثيل نفسه أمامهم لا تمثيلهم أمام تنظيم سياسي أو اجتماعي آخر . و مع نهاية العصور الوسطى زاد التمييز بين الكنيسة و الأمراء و الملوك و ذلك في اتجاه زيادة الاستقطاب بين طرفي ما هو عام و ما هو خاص ابتداء من القرن السابع عشر . فقد تحول الدين لأن يكون شأنا خاصا بالفرد ، كما ظهر التمييز بين ميزانية الأمراء و البلاط باعتبارها ميزانية إنفاق شخصي من جهة ، و الميزانية العامة من جهة أخرى (٥) . كما أخذت مؤسسات السلطة المدنية في الاستقلال عن مجال الإقطاعية و بلاط الأمير ، فظهرت البيروقراطية و المؤسسة العسكرية و القضائية ، كما شكل المنشغلون بالتجارة و الصناعة مؤسساتهم التي كانت قوام المجتمع البورجوازي .

و في ظل هذا البناء الجديد للمجتمع الحديث ظهر المجال العام ، و هو ميدان يجتمع فيه المواطنون لتبادل الآراء و مناقشة و نقد القضايا السياسية ، و كان في بدايته يتمثل في الصالونات الأدبية ثم انتقل إلى المقاهي و الأماكن العامة في مدن أوروبا . كما أن ما سيل عملية توسعه و تطوره نشأة الصحافة و ظهور المجلات و الدوريات النقدية التي كانت في البداية مهتمة بالنقد الأدبي و الثقافي ثم تحولت إلى النقد الاجتماعي و السياسي (٦) . و مع أواخر القرن الثامن عشر استطاع كانط أن يعلن أن العصر هو عصر النقد ، و ذلك نظرا للتغيرات البنائية التي حدثت في المجتمع و أدت إلى ظهور المجال العام باعتباره ميدانا للنقد . هابرماس بذلك يقدم لنا تحليلا جينيالوجيا و بنائيا لظهور الفكر النقدي في العصر الحديث ببيان شروط ظهوره الاجتماعية و التاريخية . و الحقيقة أن هذا التحليل يعد إسهاما كبيرا في تراث النظرية النقدية ، فهو أول تحليل يبين الشروط الاجتماعية و التاريخية للنقد ، و ذلك

بعد أن كان أعضاء الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت مقتصرين على بيان الشروط الفلسفية و الفكرية للنقد بدراستهم للفكر النقدي عند كانط و هيجل و ماركس .

انطلقت أول بداية للتمييز بين مجال عام و مجال خاص من الأسرة البورجوازية نفسها ، و ظهر ذلك من تخطيط هذه الأسرة لمنزلها . فالمنزل البورجوازي احتوى على أجزاء كبيرة مخصصة للاستقبال ، أي صالونات ، و كانت هذه تحتل المساحة الأكبر بالمقارنة بغرف النوم و أماكن تناول الطعام . و من هنا كانت الصالونات الأدبية أول ظهور لمجال عام ، تلك الصالونات التي سمحت بظهورها الأسرة البورجوازية نفسها (٧) . و انتقل النقاش حول الموضوعات الأدبية و الاجتماعية و السياسية من هذه الصالونات إلى المقاهي و الأماكن العامة ثم إلى الصحف و المجلات و الدوريات . هابرماس بذلك يريد توضيح الميادين التي انتشرت فيها حرية الرأي و النقاش و النقد في القرنين السابع عشر و الثامن عشر .

كان المجال العام هو ذلك الجزء من الحياة الاجتماعية في أوروبا الذي تشكل فيه الرأي العام. لم يكن مفهوم الرأي Opinion ذا أهمية تذكر في الفكر السياسي حتى لوك . فأفلاطون مثلا لا يعترف به لأنه لا يثق إلا في الحكمة التي لا تتوافر إلا في الفلاسفة . و هوبز لم يكن ليؤسس السلطة السياسية على آراء ، فهي عنده ترجع إلى الإلزام الذي يفرضه صاحب السيادة . أما لوك فهو أول من كان لديه مفهوما واضحا عن الرأي العام ، إلا أن هذا الرأي ظل لديه مقصورا على خاصة الرجال و معزولا عن مجال التأثير السياسي ، فلم يكن أصحاب الرأي عنده يتمتعون بخاصية العمومية التي يكتسبونها من انتمائهم لمجال عام (٨) .

لم يظهر مفهوم الرأي العام مرتبطا بالسياسة و مؤثرا فيها إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، و يرجع ذلك إلى تغير في تركيب ما هو عام ، فقد أصبح مرتبطا بالشعب Public . فقد شهد القرن الثامن عشر فئة من الشعب مثقفة و مؤثرة سياسيا و ذلك من خلال تنظيمات جديدة مثل الصالونات الأدبية و الدوريات و المجلات السياسية و المنشورات . و أصبح مفهوم الرأي العام يتضمن المجال أو التنظيم الذي من خلاله يستطيع أن يكون مؤثرا . و جاء روسو بعد ذلك ليضيف جديدا لهذا المفهوم

. فالتعبير عن الإرادة العامة لا يتطلب إلا وضع المشكلة أمام الجمهور المجتمع معا . هذه الإرادة العامة لا توجد في الأحكام الشخصية للناس بل في الاجتماع العام الذي يحضره المواطنون لمناقشة السياسة العامة . أما بنتام فنجد لديه مفهوما جدليا عن العلاقة بين الرأي العام و الحكومة . فالرأي العام يوجه عملية التشريع في البرلمان ، و البرلمان يقوم بوظيفة المعلم و الموجه للرأي العام عن طريق نشر كل ما يحدث به في الصحف و المجلات و الدوريات (٩) . و بذلك يكون بنتام هو أول من جعل الرأي العام أحد مدخلات و مخرجات الحكومة .

و في النصف الأول من القرن التاسع عشر حدث للمجال العام تحولا بنائيا و تاريخيا جديدا . فقد عمل الحوار النقدي الذي أتاحه المجال العام على التأثير على شكل الدولة الحديثة و على عمليات اتخاذ القرار بها ، كما مكن هذا الحوار من فتح البرلمانات و المجالس النيابية و ما يجري بها أمام المواطنين ، مما أدى إلى تأثير مباشر في سياسات الحكومات . و من الجهة الأخرى حدث تحول مؤسسي للمجال العام Institutionalization و ذلك بأن أصبحت حريته و استقلاله مضمونة من قبل القوانين و الدساتير الأوروبية ، و أصبحت المعايير التي ظهرت فيه مأخوذا بها في هذه الدساتير مثل حرية الرأي و النقاش و النشر و الاجتماع .

ليس المجال العام جزءا من المجتمع المدني ، بل هو وسيط بين هذا المجتمع المدني و الدولة (١٠) . و الدليل على ذلك أن المجال العام سابق في ظهوره على القانون المدني الذي ينظم العلاقات بين مواطني المجتمع . و الحقيقة أن العكس هو ما حدث . فتطورات القانون المدني و التشريعات الديمقراطية في أوروبا لم تعمل إلا على ضمان الحريات الممارسة في مجال عام قائم بالفعل ، و على ضمان استقلال هذا المجال و تأمين خصوصيته . و لا يخفي هابرماس الأساس الاقتصادي الذي مكن من ظهور المجال العام . فهو لم يكن ليظهر لولا حدوث تمييز بين المجتمع و الدولة و اختلاف في وظائف كل منهما ، و بينهما و بين مجال الاقتصاد . فهذه التطورات أتاحت الفرصة للأفراد أن يسلكوا في مجتمع قائم على التبادل السلعي متحررين من

الضغوط السياسية . هذه الحرية الجديدة هي أيضا التي أتاحت للمواطنين ممارسة حرية الرأي و النقاش في المجال العام .

المضمون المعياري للمجال العام :

تتضمن نظرية هابرماس في المجال العام نقطة هامة تتمثل في التمييز بين نوعين من الحقوق : حق التعبير عن الرأي ، و الحق في أن يصبح هذا الرأي مؤثرا . فحق المرء في التعبير عن آراءه ينتمي لمجال مختلف و متميز عن أي تأثير ممكن لهذه الآراء على الشئون السياسية الواقعية . حق المرء في التعبير شئ و تأثير هذا التعبير سياسيا و تشريعيا شئ آخر . من الممكن أن تكون هناك حرية في التعبير عن الرأي لكن بدون مؤسسات و تنظيمات وسيطة تنقل هذا الرأي و تحوله إلى عنصر مؤثر في السياسة و التشريع (١١) . و هذه هي وظيفة المجال العام عند هابرماس ، و المهمة الواقعية التي كان يقوم بها وقت ازدهاره في القرن التاسع عشر . فالرأي العام بدون مجال عام أعمى ، و المجال العام بدون رأي عام أجوف . يمكن أن يكون لي كل الحقوق في أن أتكلم ، لكن لا أجد من يستمع و يستجيب لي . يجب أن يعالج الرأي العام لا على أنه مسألة حق خاص Private Right ، بل مسألة صالح عام Public Welfare ، و عندئذ يتضمن الحق في الحديث و يحمل معه الحق في الحديث في ساحات لديها مداخل للسلطة السياسية و تأثيرا حقيقيا عليها .

تجسدت في المجال العام بعض الأفكار و المبادئ التي لا تزال لها أهمية حتى الآن و ظلت باقية حتى بعد اضمحلاله . من هذه المبادئ ، مبدأ المناقشة الحرة للقضايا العامة ، و النقد العقلاني في الشئون السياسية ، و إمكانية أن تتحول الآراء الشخصية للمواطنين إلى رأي عام خلال عملية حوار عقلاني نقدي متحرر من الهيمنة . و ارتبطت هذه المبادئ بأفكار هامة مثل الاستخدام العام للعقل و المرتبط بالتنوير ، و الإشهار Publicity باعتباره المبدأ الذي يربط بين السياسة و الأخلاق عند كانط . كما أن المجال العام هو الوسط الذي تصبح فيه مصالح معينة قابلة للتعميم (١٢) Generalizable Interests ، أي تصبح تعبيرا عن مصلحة المجموع .

في المجال العام علاقة وثيقة بين الأخلاق و السياسة تذكرنا بارتباطهما في الفكر اليوناني و خاصة عند أرسطو .و تتضح هذه العلاقة عند كانط فهو أول من ربط بين مبدأ الإشهار Publicity الذي يسود في المجال العام من جهة و الممارسة السياسية من جهة أخرى . فقد ذهب إلى أن الإشهار هو الذي يعطي للسياسة شرعيتها و مبررها العقلاني أمام المواطنين . و جعل كانط من مبدأ الإشهار لا مجرد مطلب شرعي عقلاني للممارسة السياسية بل مطلب أخلاقي أيضا . و حسب رؤيته عن التنوير فإن المجال العام يمثل تنويرا ذاتيا يمارس من قبل المواطنين على أنفسهم ، فهو أداتهم للتنوير الذاتي .

للأفراد في عملية حوارهم في المجال العام سلوك مميز ، لا هو مثل سلوك رجال أعمال يوجهه مصالحهم الخاصة و لا هو مثل سلوك أعضاء في نظام ذي وضعية قانونية ، أي يخضعون فيه لملزمات قانونية ، بل هو سلوك مواطنين يناقشون قضايا عامة اجتماعية و سياسية ، و بذلك فهم يسلكون كما لو كانوا هيئة عامة

هؤلاء الأفراد شخصيات خاصة أي أنهم ليسوا منتمين لأي وحدات اجتماعية تقليدية و يعتمدون في سلوكهم على مبادئ العقد الاجتماعي و الحرية و الفردية . و لكونهم كذلك فهم لا يسعون نحو الحصول على امتيازات خاصة و لا إلى تركيز السلطة في يد أحد، بل يسعون إلى جعل السلطة شعبية و إدخال مبدأ المشاركة بها . كما أنهم يهدفون إلى تطبيق مبدأ الراجعة و الإشراف على عملية ممارسة السلطة ، ذلك المبدأ الذي ينص على ضرورة أن تكون إجراءات الحكومة مشهرة و عامة و هم لا يهدفون من ذلك إحلال مجموعة جديدة من المبادئ محل مجموعة أخرى في ظل نفس السلطة القائمة ، بل يهدفون إلى تغيير طبيعة السلطة و أسلوب ممارستها ذاته

إن الذي جذب هابرماس نحو مفهوم المجال العام هو أنه يمده بأسس معيارية جديدة للنظرية النقدية . فقد كانت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بحاجة شديدة لمثل هذا التأسيس المعياري الجديد و ذلك بعد انتهائها إلى العدمية و التشاؤم و فقدان الثقة في قيم الحداثة و التنوير . يعين هابرماس للمجال العام عددا من الخصائص التي إذا تأملناها اكتشفنا أنها هي ذاتها الشروط الواجب توافرها لوجود فكر نقدي. هذه

الخصائص هي : أ) المجال العام متاح للجميع الدخول فيه و ممارسة حرية التعبير و النقاش General Accessibility . ب) كل الامتيازات الخاصة ملغاة منه . ج) يمكن من اكتشاف المعايير العامة و الأساليب الشرعية و العقلانية في ممارسة السياسة ، و ذلك عن طريق حرية النقاش و التعبير . و يمثل اختفاء هذه الخصائص من المجتمع المعاصر السبب الرئيسي لإحباط النقد و تخدره و فشل كل نظرية نقدية ، تلك الظواهر التي أسهب في وصفها ماركيوز في "*الإنسان ذو البعد الواحد* " و هوركهايمر في "*اضمحلال العقل* " و أدورنو في "*الجدل السلبي* " .

يسد هابرماس بنظريته في المجال العام نقصا و قصورا كبيرا لدى النظريات الليبرالية و نظريات العقد الاجتماعي المفسرة لنشأة السلطة الديمقراطية و السيادة الشعبية . فهذه النظريات تؤسس الإرادة العامة على مجرد قدرة المواطنين على التعبير عن آرائهم ، و تؤسس شرعية ممارسة السيادة على الرأي العام . إلا أنها تتصور هذا الرأي العام كما لو كان يصدر تلقائيا عن المواطنين . يوضح لنا هابرماس أن الرأي العام هو و الإرادة العامة لا يتشكلان إلا في نطاق مجال عام له شروطه البنائية و وضعه الخاص في المجتمع ، بالإضافة إلى امتلاكه لعلاقات ذات طبيعة خاصة تربط بينه و بين المجتمع المدني و الدولة .

كما أن مقولة المجال العام تصحح فهما خاطئا من قبل نظريات العقد الاجتماعي . تعتقد هذه النظريات أن المجتمع المدني هو الساحة التي يتكون فيها رأيا عاما ، إلا أن ذلك ليس صحيحا ، فالمجال العام هو هذه الساحة . فكما رأينا فإن المجال العام مستقل و متميز عن كل من المجتمع المدني و الدولة ، و ظهوره كان نتيجة للمساحة الخالية التي سمح بوجودها هذا التمييز . و كأن هابرماس بذلك قد أعطانا الحامل الذي نحمل عليه مفهوم الرأي العام ، أي مقولة متميزة و خاصة به و مختلفة عن مقولة المجتمع المدني .

تعد دراسة هابرماس للمجال العام نقدا محايثا Immanent Critique . النقد المحايث هو الذي ينقد الموضوع انطلاقا من النموذج الذي يجب أن يكون عليه هذا الموضوع ، و هو عند مدرسة فرانكفورت و التراث النقدي السابق عليها توضيح

التناقض بين الفهم الذاتي لشكل من أشكال الوعي و الواقع الفعلي لهذا الوعي . و هابرماس أيضا في وصفه للتحولات البنائية للمجال العام إنما يضع المجتمع الغربي إزاء مثاله و ما يدعيه لنفسه ، أي الصورة الليبرالية التي ينظر بها إلى نفسه . و هو هنا يمارس نقدا محايثا لأنه يكتشف بالفعل أن هذا المثال الليبرالي و الديمقراطي كانت له أسس واقعية قام عليها ، إلا أن تطورات المجتمع الغربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تناقضت مع هذا المثال كما سنرى في وصفه لاضمحلال المجال العام . تستند الممارسة السياسية في المجتمعات الغربية على نفس المبادئ الليبرالية التي وجدناها في المجال العام و تستمد منها شرعيتها ، كما تذهب إلى أن مصدر هذه الشرعية يرجع إلى حرية المواطنين في تشكيل إرادتهم السياسية و اختيار حكوماتهم و التأثير عليها ، إلا أن واقع هذه المجتمعات تناقض مع هذه المبادئ .

يعطي لنا هابرماس نظرية جديدة في الأيديولوجيا في دراسته للمجال العام . فإذا كان الإجماع يتحقق بمجرد مشاركة المواطنين في نقاش عقلاني حر، فإن أي عوائق تمنع و تقيد هذا النقاش الحر تؤدي إلى أن يصبح التواصل مشوها، و التواصل المشوه Distorted Communication (١٣) هو الاسم الذي يطلقه هابرماس على الأيديولوجيا ، التي يفهمها على أنها التأثير القمعي الذي تمارسه السلطة على تواصل المواطنين . لا تمنع الهيمنة الممارسة على عملية التواصل من الوصول لفهم مشترك و إجماع ، بل هي تزيف هذا الفهم و تشوه التواصل و تصنع إجماعا زائفا لا تتوافر فيه الشرعية العقلانية . فالأيديولوجيا حسب نظرية هابرماس في التواصل هي ظاهرة تصيب عملية إنتاج المعنى و الدلالة في الخطاب الاجتماعي . و الحقيقة أن نظرية هابرماس في الأيديولوجيا باعتبارها تواصلا مشوها و زائفا هي ثمرة أهم جزء في دراسته للمجال العام و هي التي تنصب على اضمحلال المجال العام .

اضمحلال المجال العام :

ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حدثت تحولات كبيرة أدت إلى اضمحلال المجال العام . فالاختلاف و الانفصال بين المجتمع و الدولة بدأ في التلاشي ، ذلك الذي عمل على خلق المساحة التي مكنت المجال العام من الظهور .

فقد بدأت الدولة في التدخل أكثر في العملية **الاقتصادية** و ذلك نظرا لزيادة حدة أزمات الرأسمالية مما حتم تدخل الدولة . كما زادت المسئوليات الملقاة على عاتقها مما أدى إلى زيادة التدخل في الحياة الاجتماعية . أما التنظيمات التي كانت فيما سبق ميدانا للمجال العام فإما اختفت أو أن أهميتها تلاشت (١٤) . فانتهى الدور القديم للصالونات الأدبية و المقاهي و النوادي الاجتماعية و الأماكن العامة ، و أصبحت الصحف و المجلات و الدوريات جزءا من هيئات إعلامية كبيرة هدفها الربح و تحكمت بها الاعتبارات الاقتصادية . و مع التحول التجاري لوسائل الإعلام تغيرت هذه الوسائل في طبيعتها ووظائفها . فبعد أن كان الإعلام ساحة للنقاش العقلاني النقدي أصبح مجالا للاستهلاك الثقافي .

كما تم عزل الجماهير عن عملية النقاش العام و عمليات اتخاذ القرار و عوملت على أنها مصدر لحصول القادة السياسيين و الأحزاب على التصفيق و التهليل ، و بذلك تم نزع الصفة السياسية عنهم. و من هنا فإن المواطنين باعتبارهم هيئة عامة فقدوا كثيرا من أهميتهم الاجتماعية . و بعد أن توسع ما هو عام خارج حدود البورجوازية حتى شمل المجتمع كله أصبح الأفراد المكونين للجسد الاجتماعي أقل تعليما و ثقافة ، و بالتالي أكثر عرضة لعمليات التوجيه و السيطرة التي يمارسها الإعلام . و في حين كان المجال العام يقوم بمهمة التوفيق بين المطالب المتعارضة للمواطنين أصبح هو نفسه مجالا للمنافسة بين السياسيين . و لم تعد القوانين و التشريعات تصدر نتيجة لحلول وسط يتوصل إليها الأفراد من خلال عملية حوار نقدي ، أو نتيجة لإجماع يصدر عن هذا الحوار ، بل نتيجة لمساومات تحدث بين مصالح خاصة اقتصادية . يقول هابرماس : " إن نزع الصفة السياسية عن الجماهير و اضمحلال المجال العام باعتباره تنظيما سياسيا يعد أحد مكونات نظام في الهيمنة ينزع إلى عزل المسائل العملية عن النقاش العام ... إن الممارسة البيروقراطية للسلطة يقابلها مجالا عاما مقيدا بأشباح الإعلام و التصفيق و التهليل."(١٥)

و من بين الأسس التي كان يقوم عليها المجال العام وتعرضت للتلاشي التمييز بين المجالين العام و الخاص ، أي المسائل الاجتماعية و السياسية من جهة و شئون

الأسرة و الحياة الخاصة من جهة أخرى . و لقد كان ذلك هو طابع الاقتصاد المخطط الذي تبنته دولة الرفاهية في الغرب و الدول الاشتراكية في الشرق . و مع الاختلاط بين المجالين أصبح للسلطات السياسية وظائف في مجال العمل الاجتماعي ، كما أصبحت للمشكلات الاجتماعية دلالات سياسية . و في ظل هذا الوضع الجديد سعت المؤسسات الاقتصادية الكبرى نحو تسويات مع السلطة السياسية و مع بعضها البعض، مستبعدة بذلك المجال العام . و أدت كل هذه التطورات الحديثة إلى أن أصبحت وظائف المجال العام ملحقة بالتنظيمات البيروقراطية للدولة . و أخلى النقاش العقلاني النقدي في المجال العام مكانه لطرق المساومة التي تتم بين المصالح الاقتصادية . و بهذه الطريقة لا يعد الإجماع المتحقق نتيجة لذلك يتصف بالكلية و العمومية التي كان يتمتع بها سابقا .

موقع نظرية المجال العام في فلسفة هابرماس :

في أعمال هابرماس منذ بداية الستينات و حتى التسعينات خطا واحدا واضحا يربط بين جميع أجزاء فكره و نظرياته في المعرفة و اللغة و السوسيولوجيا و الأخلاق و القانون . يتمثل هذا الخط الواحد في فكرته عن التواصل و العقلانية التواصلية التي ترجع بدورها إلى نظريته في المجال العام . كانت هذه النظرية هي أطروحة هابرماس في الدكتوراه ، و ظل فكره يدور حول الأسس و المضامين المعيارية التي اكتشفها في مقولة المجال العام عبر كل مراحل تطوره الفكري . و كانت هي أيضا وراء نظرياته حول أزمة الشرعية و فلسفته في اللغة و الفعل التواصلي و أخلاق التواصل و حتى فلسفته الأخيرة في القانون و السياسة .

و تعد نظرية هابرماس في المجال العام أساس فلسفته في التواصل للأسباب الآتية :

أ - كان المجال العام هو مجال الحوار العقلاني الحر ، و لذلك اكتشف هابرماس ضرورة تحديد الشروط التي تجعل من حوار ما حوارا حرا غير خاضع للهيمنة، و هذه هي إحدى مهام نظريته في التواصل .

2اكتشف هابرماس مستوى آخر من العقلانية يختلف عن العقلانية الأداتية و الوظيفية السائدة في مجال الاقتصاد و الإدارة و التكنولوجيا و هي العقلانية التواصلية . و من هنا رأى ضرورة البحث في مبادئ و معايير هذه العقلانية .

3 إذا كان جوهر الحوار في المجال العام تكوين إرادة عامة و موقف موحد فهذا لا يتم إلا بإجماع و اتفاق كل الأطراف المشاركة ، و لذلك كان في حاجة لصيغة نظرية تكشف عن شروط الوصول إلى إجماع حر و طوعي و إلى اتفاق عام بين المشاركين في الحوار و النقاش النقدي .

4 ميز هابرماس انطلاقا من نظريته في المجال العام بين المجال الاقتصادي و السياسي و التكنولوجي في جانب ، و المجال الاجتماعي العملي الأخلاقي في جانب آخر ، و على أساس هذا التمييز فرق بين الفعل الأداتي و الفعل التواصلي . و من هنا فإن صياغته لنظرية في الفعل التواصلي في الثمانينات كان ثمرة دراسته للمجال العام . و لذلك فإن بنائه لنظرية في التواصل طوال مراحل تطوره الفكري كان خطوة ضرورية في مشروعه الفلسفي . كما أن تأسيسه لنظرية في التواصل هو في نفس الوقت تأسيس و تأصيل للمبادئ و المعايير التي كانت سائدة في المجال العام .

يتضمن مفهوم المجال العام جوانب فلسفية عديدة تناولها هابرماس في مؤلفاته التالية . و من أهم هذه الجوانب فكرة الفهم الذاتي. فعملية الحوار و النقاش النقدي في المجال العام تتيح للمشاركين فيه أن يفهموا ب عضهم البعض و يفهموا طبيعتهم المشتركة باعتبارهم جماعة واحدة . و الحقيقة أن هذه الفكرة انتشرت في تراث المثالية الألمانية تحت اسم الوعي الذاتي. اكتشف هابرماس أن فكرة الفهم الذاتي فكرة مركزية في الفلسفة السياسية و الاجتماعية عند هيجل و خاصة في كتابه " فينومينولوجيا الروح " و " أصول فلسفة الحق " ، كما أدرك أن المجال العام كان يقوم بعملية تثقيف و تنوير ذاتي ركز عليه ا كانط ، إذ ذهب كانط في مقاله الشهير عن التنوير أن عملية التنوير يمكن أن يقوم بها الأفراد من خلال عملية تثقيف ذاتي متبادل ، أو Bildung ، ذلك المصطلح الفلسفي الذي تكرر

ظهوره لدى فلاسفة المثالية الألمانية . هابرماس بذلك اكتشف أن كل المفاهيم و الأفكار المركزية في التراث الفلسفي الألماني تستند على معايير ظهر ت في المجال العام ، و يكون قد اكتشف أيضا صلة بين التراث الليبرالي و الديمقراطي من جهة و تراث المثالية الألمانية من جهة أخرى .

أدت دراسة هابرماس لاضمحلال المجال العام إلى تركيزه في مؤلفاته التالية على موضوعات الانفصال بين النظرية و الممارسة في المجتمع المعاصر ، و الانفصال بين مجال التكنولوجيا و مجال الإرادة السياسية و اتخاذ القرار و نقاش المواطنين لقضاياهم . فمن بين ملامح اضمحلال المجال العام التي درسها هابرماس تحول المشكلات الاجتماعية إلى مسائل تقنية و إدارية تتخصص مؤسسات و هيئات علمية في بحثها و دراستها و اتخاذ القرارات حولها و ذلك في معزل عن الجماهير و عن عملية النقاش العقلاني و تقرير المجتمع لمصيره بنفسه . و هذا ما أدى بـهابرماس إلى صياغة نظرية جديدة حول العلم و التكنولوجيا باعتبارهما الأيديولوجيا الجديدة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة .

تعليق و نقد :

يعتقد هابرماس أن الإجماع العقلاني يتم الوصول إليه بصورة تلقائية و طبيعية إذا تم نقاش عقلاني نقدي في مجال عام لا يتصف إلا بخصائص معيارية بحتة و يرجع إلى مرحلة تاريخية مبكرة من تاريخ الحداثة الأوروبية . أما الإرادة العامة السياسية فسوف تتشكل مباشرة نتيجة عملية حوار بين المواطنين ، إلا أن ذلك ليس إلا نموذجا مثاليا و محكا معياريا لا يصلح إلا للنقد و الحكم على الممارسات السياسية التي تدعي كونها ليبرالية و ديمقراطية . هذا النموذج المثالي لم يوجد في الواقع كما يوحي لنا هابرماس في فترة صعود البورجوازية في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر نتيجة للنقاش العقلاني النقدي بين المواطنين ن بل كان في حقيقته أحد منتجات اقتصاد السوق و أحد الأساليب التي لجأت إليها البورجوازية لتقدم نفسها لباقي الطبقات و تشكل هيمنتها الفكرية و الثقافية .

كما تجاهل هابرماس حركات اجتماعية أكثر أهمية مثل الحركات الشعبية التي أدت إلى نشوب الثورة الفرنسية . هذه الحركات كان ليا إسهاما كبيرا في تطور النظم الديمقراطية و الحصول على حقوق و حريات جديدة ، و هي تتفوق في هذا المجال على المجال العام .

هذا بالإضافة إلى أن تصوره عن المجال العام يغلب عليه طابع الحوار الشخصي وجها لوجه و الذي يتطلب حضور المتحاورين جميعا في مكان واحد . و هذا ما يشكل استحالة لوجود مجال عام في عصرنا الحاضر ، كما أنه لم ينتبه إلى أن وسائل الإعلام الجديدة قد خلقت مجالا عاما جديدا ذي طبيعة تكنولوجية لم يقدرها و ظل مقيدا بمثال الديمقراطية المباشرة الذي كان سائدا في اليونان القديمة .

لم يكن المجال العام مفتوحا للجميع كما يذهب هابرماس ، بل كان طبقيا و ذكوريا . فقد كان مكونا من بعض أعضاء الطبقة البورجوازية ذوي التعليم و الثقافة العالية ، و الذين يتمتعون بوقت الفراغ الكافي الذي يمكنهم من الانخراط فيه . هذا بالإضافة إلى أن أعضائه جميعا كانوا من الرجال و يستبعد النساء عن قصد ، فقد كان ينظر إليهم على أنهم ينتمون إلى مجال الأسرة الخاص .

الهوامش

1. Jurgen Habermas : The Structural Transformation of The Public Sphere, An Inquiry into a Category of Bourgeois Society , MIT Press, Massachusetts, 1993, P.
2. Ibid. P.14
3. Ibid. P.43
4. Habermas : *The Public Sphere, An Encyclopedia Article* . in Stephen Broner & Douglas Kellner: Critical Theory & Society , Routledge, New York 1989, P. 136
5. Ibid. P. 137
6. Habermas: The Structural Transformation , P.51
7. Ibid. P.73
8. Ibid. P.102-110
9. Ibid. P.112-113
10. John Thompson: *The Theory of The Public Sphere, A Review Article*, Theory, Culture & Society, Sage, London, 1993, Vol. 10 , P. 174
11. Ibid. P. 175-176
12. Ibid. P. 178
13. Habermas: Legitimation Crisis , Trans. By Thomas McCarthy, Heinemann, London, 1973, P. 81
14. Ibid. P. 101
15. Ibid. P.96

هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي

ترجمة: جورج تامر.. عرض: أبو النور الشريف

عرف هابرماس في العربية باعتباره أهم أعلام الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورات، وهو يمثل تيار تجديد الماركسية في مجال الفلسفة الاجتماعية مقابل تيار ما بعد الحداثة. وقد ازداد الاهتمام بالنظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورات وأيضا هابرماس في الثقافة العربية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين. وترجمت بعض الدراسات العامة حول المدرسة ككل، وكثير من أعمال هابرماس مثل: القول الفلسفي للحداثة، الذي ترجمته فاطمة الجيوشي في دمشق ١٩٩٥

التقنية والعلم كأيديولوجيا، إلياس حاجوج دمشق ١٩٩٩

المعرفة والمصلحة ترجمة، حسن خضر، القاهرة ٢٠٠٢

بالاضافة إلى ترجمة فصول منفردة أو دراسات مثل: إضاءات حول مفهوم النشاط التواصلي، عمر مهيبل، مدارات معرفية، تونس، العدد ٧-٨ عام ١٩٩٧و العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر، بيروت العدد ٤٦، عام ١٩٨٧وأيضا دراسته عن تيودور أدورنو، حسين الموازني، عيون، ألمانيا ١٩٩٥وكذلك الحداثة ووعيها بالزمان واحتياجتها إلى العثور في ذاتها على ضمناتها الخاصة، وهي الفصل الأول من القول الفلسفي للحداثة م. البكري، وسائط التواصل والفضاءات العمومية. ودراسة رينر وشليتنر: الثقافة والنظام من منظور هابرماس، محمد الداهي، والدراسات الثلاثة السابقة، نشرت بمجلة فضاءات مستقبلية، المغرب ١٩٩٥. بالاضافة إلى الدراسات التي قدمها الأساتذة العرب حول هابرماس نذكر منها:

محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، المغرب ١٩٩١.

محمود سيد أحمد : البراجماطيقا عند هابرماس ، القاهرة ١٩٩٣.

سالم يافوت : هابرماس ومسألة التقنية ، فكر ونقد العدد الأول ، المغرب ١٩٩٧.

فتحي أبو العنين : هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، مجلة إبداع، القاهرة ١٩٩٨.

أشرف منصور: ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، أوراق فلسفية، ٢٠٠١.

وسنتوقف أمام أحدث أعمال هابرماس التي ترجمت للعربية والتي توضح جانبا هاما من فلسفته وهو الجانب السياسي وقد ترجمها عن الألمانية الاستاذ اللبناني جورج تامر تحت عنوان "الحداثة وخطابها السياسي".

يقع الكتاب وهو مكون من مقدمة ، والقسم الأول . والقسم الثاني في حوالي ٢٣٥ صفحة وهو عبارة عن سبعة مقالات يحاول فيها هابرماس الإجابة على العديد من الأسئلة ، وهو يعد أول كتاب يترجم لهابرماس من الألمانية إلى العربية مباشرة ، وأول ترجمة يضع هابرماس مقدمة لها بنفسه. وفي محاولة لإلقاء الضوء على الكتاب نجد أن القسم الأول وهو خاص بمفاهيم الحداثة و يتكون من ثلاثة دراسات هي :-

الدراسة الأولى : بعنوان "الحداثة مشروع غير منجز" وهي محاضرة ألقاها هابرماس في كنيسة بولس الأثرية سنة ١٩٨٠ ، وفيها يحاول هابرماس الإجابة على سؤال ما هو حال وعي الحداثة اليوم ، هل انقضى عهد الحداثة كما يزعم أتباع ما بعد الحداثة ؟ يحاول هابرماس إيجاد إجابة لهذا السؤال من خلال عرضه للحداثة من وجهة نظر القدماء والجدد ، ثم يتناول فكرة الحداثة الجمالية مع بودلير ويتحدث هابرماس عن مشروع التنوير وعن كانط متناولا كتابه "نقد ملكة الحكم" وتنتهي هذه الدراسة بحديث هابرماس عن ثلاثة مذاهب محافظة هي:

١- المحافظون الأحدث ويمثلهم جورج باتاي ، فوكو ، دريدا .

٢- المحافظون القدامى ويمثلهم : ليو شتروس ، هانس يوناس ، روبرت زيمان .

٣- المحافظون الجدد ويمثلهم : فتجنشتاين ، كارل شيميت.

أما الدراسة الثانية عن "مارتن هيدجر ، عمله ونظرته إلى العالم" وهي مقدمة لكتاب ألفه ف. فارياس . وفي هذه الدراسة يحاول هابرماس إلقاء الضوء على أهم أعمال هيدجر ووجهة نظره من خلال تعامله مع النظام النازي ويلقي الضوء على أهم من تأثر بهم هيدجر في هذه الفترة أمثال كارل ياسبرز ، جورج مش ، ومن الكتب التي نسجت فكر هيدجر كتابه "الكينونة والزمن" كما يشير إلى تلاميذ هيدجر الذين تأثروا به أمثال : سارتر ، مارلوبونتي ، هانزجيورج جادامر ، كارل أوتو أبل ، دريدا وغيرهم ، وأن تاريخ ١٩٣٣ من أهم السنوات لدى هيدجر فهو قبل هذا التاريخ كان من انصار النازية وبعده تحول إلى أحد أعداء إستيلاء النازية على السلطة ، وخاصة بعد أن تولى رئاسة الجامعة .

أما الدراسة الثالثة وهي الأخيرة من القسم الأول فتقع تحت عنوان "هل نتعلم من الكوارث" لفتة مشخصة إلى القرن العشرين الوجيز ، ويلقي فيها هابرماس الضوء على القرن المنصرم ـ القرن العشرين ـ ، موضحا أن من أهم معالمه النزعة الفاشية ، فتبدأ بعنوان فرعي "إستمراريات محترقة" ويشير إلى أن هناك تواريخ لها بالغ الأثر وهي أعوام ١٩١٤ـ١٩٤٥ـ١٩٨٩ ، ومن الإيقاعات التي تخترق القرن العشرين كله (النمو السكاني ـ تبادل بنية العمل ـ الإنجازات العلمية التقنية) ويشير إلى ان الشئ الوحيد الذي سيعبر القرن العشرين دون أن يمسه شئ هو الحداثة الاجتماعية ، ويتحدث عن الفترة المهمة في القرن العشرين وهي فترة ما بين الحربين العالميتين وفترة الحرب الباردة وما بها من أحداث وخاصة ظهور الفاشية .

ويقدم القسم الثاني في الكتاب أربع دراسات يبدأها بالدراسة التي تحمل عنوان "أزمة دولة الرخاء واستنفاك الطاقات الطوباوية" ويبحث هابرماس في هذه الدراسة أسباب الأزمة التي أحاطت بدولة الرخاء التي كانت من نتائج وإنجازات زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية في الغرب ، ويوضح أننا بدأنا منذ أواسط السبعينات في حدود مشروع دولة الرخاء التي مازالت تتغذي من طوبى المجتمع العمالي ، والتي تفقد فيه القدرة على أن تمنع فرص مقبلة لحياة جماعية أفضل وأقل تعرضا للخطر .

أما الدراسة الخامسة فتأخذ عنوان "التشكيلة ـ ما بعد القومية ومستقبل الديمقراطية" يتطرق فيها هابرماس إلى التشكيلة الاجتماعية الجديدة الناتجة عن نشأة وحدات اقتصادية وسياسية كبيرة مثل الاتحاد الأوربي ، ويحاول الإجابة على سؤال ما هو مستقبل الديمقراطية في الوضع الاجتماعي في ظل العولمة الفارض نفسه عبر حدود الدول ، وهنا يحاول هابر ماس أن يذكر معالم الدولة القومية الكلاسيكية وشروط قيامها ومحاولة توضيح العمليات التي ترتبط بتعبير العولمة ، و يظهر لنا كيف يلامس تبدل التشكيلة الشروط الوظيفية وشروط الشرعية في ديمقراطيات الدول القومية ، وهنا لابد من النظر إلى مستقبل الاتحاد الأوربي ثم النظر إلى إمكانيات سياسية داخلية عالمية متجاوزة حدود القوميات تتدخل حتى في كيفية المنافسة بين المواقع .

ويتناول هابرماس في الدراسة السادسة "المواطنة والهوية القومية" ويفتتحها بالحديث عن ماض الدولة القومية ومستقبلها ، مع الإشارة إلى تاريخ مفهوم الأمة وبداية ظهوره عند الرومان ولدى الثورة الفرنسية وكيف أخذته الدولة القومية ، وبعدها يشير إلى مفهوم المواطنة وكيفية تطور هذا المفهوم مع توضيح رؤية روسو له ، وأيضا رجال القانون ، و لا يقف عند هذا الحد بل يستطرد الحديث عن الديمقراطية والدولة القومية في أوربا الموحدة ، ويختتم دراسته بالهجرة والحماس الوطني المغالي للرخاءويتحدث في الدراسة السابعة والأخيرة عن "إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان" وهذه الدراسة أهداها إلى أنجبورج ماوس بمناسبه عيد ميلادها الستين ، وهي ترتبط بمفاهيم مختلفة لحقوق الإنسان ويعلن فيها هابرماس أن الشرعية مأخوذة من حقوق الإنسان التي تصبح لدولة الدستور الديمقراطية ، ويحاول أن يرسم معالم القانون الحديث بنيته وكيفية سريانه ، ويتطرق بالحديث عن نقطة محورية وهي نقد الغرب لذاته وذلك من خلال تتبع هيدجر وكارل شميت لنقد العقل ، ونقد السلطة ، ويحاول بعدها توضيح بعض القيم الأسيوية من خلال خطاب الأخرين لنا ، ويختتم هابرماس هذه الدراسة بالإشارة إلى ما يسمى "تحدي الأصولية" .

ارنست بلوخ و القراءة الألمانية للتراث العربي الإسلامي

د. محمد التركي(*)

مقدمة :

إن المطلع على القراءات التي نشرت في العقدين الأخيرين من القرن المنقضي حول التراث العربي الإسلامي لا يمكن أن يغفل ما كتبه كل من الطيب التيزيني و حسين مروه و غيرهما من المفكرين التقدميين العرب من مؤلفات أثارت آنذاك حركة فكرية هامة في مجال قراءة هذا التراث. و قد كان لبعض آثارهما مثل "مشروع رؤية جديدة" [1] و "من التراث إلى الثورة" [2] أو النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" [3] الوقع الكبير على القارئ العربي حيث غيرت نظرته و فتحت آفاقا جديدة بالنسبة لاستقراء الماضي و تأويله.

غير أن هذا القارئ غالبا ما بقي جاهلا لأصول هذه الحركة و جذورها التاريخية التي بادر الفيلسوف الألماني ارنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧) بترسيخها منذ أوائل الخمسينات من القرن الماضي و أضفى عليها البعد المادي الذي تميزت به فيما بعد، حيث أصبحت من بين أنماط القراءة لهذا التراث و هي التي وصفها محمد عابد الجابري سلبا بالقراءة الماركسية أو بالأحرى بـ"سلفية ماركسية" [4].

- و لا شك أن تغيب ارنست بلوخ على الساحة الفكرية و الفلسفية الغربية رغم تعدد مؤلفاته التي تناهز آثار هيجل و حضور أفكاره إلا بصفة غير مباشرة ليدفع إلى

(*) أستاذ في جامعة تونس الأولى

[1] - الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق ١٩٧١.

[2] - الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار دمشق، دمشق ١٩٧٧.

[3] - حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت ١٩٨١.

[4] - محمد عابد الجابري، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت ١٩٨١، ص ١٦.

التساؤل عن سبب الصمت الذي مازال يخيم حول هذا المفكر الفذ و الملتزم في الوقت الذي شق فيه الفلاسفة المحافظون الألمان من أمثال هايدقير و ياسبرز طريقهم نحو لغة الضاد. و من الأرجح أن السبب يعود إلى عدم توفر الترجمات لآثاره في اللغة العربية باستثناء القليل منها ككتاب "فلسفة عصر النهضة" [5] الذي نقله إلياس مرقص إلى اللغة العربية عن ترجمة فرنسية أو بعض الإحالات النادرة إلى أعماله.

- إننا بمحاولتنا هذه نسعى اليوم إلى التذكير بما قدمه بلوخ إلى الفكر الفلسفي العربي الإسلامي حيث لم يقم باجترار ما كتبه المستشرقون منذ قرنين و إنما كان من الناقدين الأوائل لطريقة تعاملهم مع التراث فحاول تغيير المنهج و كيفية القراءة لإعادة الاعتبار لهذا التراث [6]. و قد يبدو أن هذا التنويه جاء متأخرا، إلا أنه من المؤكد أن بلوخ يعتبر من الفلاسفة المعاصرين النادرين في الغرب الذين التفتوا إلى التراث العربي الإسلامي و انكبوا على دراسته فأبرزوا خصائصه و أشاروا إلى الدور الرائد الذي اضطلع به الفلاسفة العرب، ليس فقط في الحفاظ على الإرث المعرفي القديم، و إنما أيضا في تطويره و إعطائه نفسا جديدا قبل أن يسلم إلى الغرب في القرون الوسطى. و مما يدعم هذا القول ما نشره مؤخرا في ألمانيا الباحث "فولفينج جونتر لاريش" "Wolfgang Günter Lerch" في كتابه "مفكرو

[5] - ارنست بلوخ. فلسفة عصر النهضة، ترجمة و تقديم و شروح إلياس مرقص. دار الحقيقة للطباعة و النشر. بيروت ١٩٨٠.

[6] - ارنست بلوخ، ابن سينا و اليسار الأرسطي، ملحق لكتاب إشكالية المادية. تاريخها و جوهرها، ضمن الأعمال الكاملة، المجلد السابع، دار النشر سوركامب فرانكفورت ص: ٤٩٢.

Ernst Bloch. Avicenna und die aristotelische linke, im Anhang zu: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Gesamtansgabe. suhr kamp Verlag. Frankfurt am Main. 1977. B d. 7. S.492.

النبي، فلسفة الإسلام" "Denker des Propheten, Die Philosophie des Islams" حيث أشاد بالدور الرائد لبلوخ في التذكير بهذا التراث و بأثره على الفكر الغربي [٧].

إلا أنه يتحتم علينا قبل أن نواصل البحث في هذا الموضوع التعريف بالأعمال الكبرى التي ألفها ارنست بلوخ، فقد خلف هذا الفيلسوف العظيم آثارا جليلة نحن في أشد الحاجة إليها لسبر أغوارها واستجلاء الاستنتاجات القيمة و المفيدة منها. فخلافا لما تتسم به الساحة الفكرية و الفلسفية المعاصرة من نزوع تشاؤمي و تشرد فكري و كذلك من عدم وضوح في الرؤية يجرّ أحيانا إلى حدّ العدمية القاتمة و القاتلة، يرفع بلوخ أمامنا راية التفاؤل الموضوعي و "مبدأ الأمل" -و هو عنوان مؤلفه الرئيسي- كشعار للفكر الفلسفي الذي لا تنضب ينابيعه و لا يركن إلى الاستسلام و اليأس. فهو يقول : "على الفلسفة أن تكون ضمير الغد و انحيازا للمستقبل. كما يتحتم عليها معرفة الأمل وإلا فستفقد كل معرفة" [٨] "Philosophie Wird Gewissen des Morgen, Parteilichheit für die Zukunft. Wissen der Hoffnung haben,oder sie wird kein Wissen mehr haben." (P.H.S.3) فمبدأ الأمل لدى بلوخ لا ينحصر في حدود الشعور النفساني و لا يعبر عن مجرد تصور طوباوي لتجاوز الواقع و إنما يحدد موقف الإنسان إزاء الوجود ككل و يثبت التزامه بمعاينة الواقع و تطلعه إلى مستقبل أفضل. فهو إذن غاية ووسيلة في آن واحد إذ من خلاله يصبو الإنسان إلى تحقيق ذاته باعتبارها تتجدد و تتغير كلما حققت هدفها المنشود. لكن هذا المبدأ يتحول إلى وسيلة كلما توضحت الرؤيا و تجلت الغاية فيغذي حينئذ الإرادة و يحرر النفس من مشاعر الخذول و التقوقع ثم يدفعها إلى الفعل و التطلع إلى آفاق جديدة. و هكذا

---

٧ - Wolfgang Günter Lerch. Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam. Patmos Verlag. Düsseldorf, 2000, S.16.

٨ - ارنست بلوخ. المبدأ - الأمل. الأعمال الكاملة. سور كامب. المجلد الخامس. ص: ٣.

Ernst Bloch. Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, b d. 5. S.3.

فإنّ الأمل يعبّر في فلسفة بلوخ عن مبدإ Prinzip أساسي ينبني عليه نسقه المعرفـي. و يتغذّى هـذا المبـدأ مـن رافديـن همـا "التيـار البـارد" الـذي تحكمـه العلاقـات الماديـة و الاقتصادية من ناحية و "التيّار الساخن" الـذي يحرّكـه الفعل الإنسـاني أو البراكسيس كممارسة من ناحية أخرى بحيث ينجرّ عن التفاعل الحاصل بينهما تغيّر جذري علـى مستوى الواقع العيني و كذلك في الذات الفاعلة[٩].

- لقد ألّـف بلـوخ هذا الأثـر الكبير فـي فـترة عصيبـة مـن حياتـه و مـن تـاريخ البشرية قاطبة إذ إذ كتبه و هو في المهجر إبّان الحرب العالمية الثانية. و كـان العنـوان الذي أراده له في البداية باتفاق مع دار النشر التي قرّرت طبعه آنذاك هو "أحلام حيـاة أفضل" "Dreams of better life" [١٠] لأنّـه يرمـز فـي الحقيقـة إلـى الآمـال التـي كـانت تغذّي نفس كلّ امرئ عانى من ويلات الحرب. غير أنّه سرعان ما تحوّل مـع العنـوان الأخير "المبدأ: الأمل" إلى شعار سياسي حبّذه المفكر ليواجه به قوى القمع و التوحّش في أوروبا و ينـاهض الفاشية التي هيمنت عليـها. فبخطابـه هـذا ناشـد بلـوخ القـارئ الصمود أمام القوى الغاشمة و التشبث بالأمل فـي مستقبل زاهر تسـود فيـه الحرّيـة و العدالة و الأخوّة بين الناس و ينتفي فيه الظلم و الاستبداد. و تجـدر الإشـارة فـي هـذا الصّدد إلى أنّ جلّ أعمال بلوخ تشير إلى المبادئ النبيلة التي أفرزتها الثورة الفرنسـية و جعلتها شعارا لها ثمّ ثبّتتها منظمة الأمم المتحـدة لتشرعها ضمـن "حقـوق الإنسـان" كالحريـة و العدالـة و التضـامن. فجـاءت بعـض أعمالـه تحمـل العنـاوين الرامـزة مثـل "<u>الحرّية و النظام</u>" أو "<u>الحق الطبيعي و الكرامة الإنسانية</u>".

- أما ما يثير انتباه القارئ العربي بصفة خاصّة فهو رفض بلوخ القـاطع و منـذ البداية الانتماء كمفكر يهودي إلى الحركة الصهيونية. فـهو عكـس العديـد مـن المثقفين

---

[٩] - نفس المصدر، ص: ٢٤٠.

- [10] <u>Burghart Schmidt</u>. (hrsg.) Materialien zu Ernst Bloch " Prinzip Hoffnung. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1978. S.17.

اليهود، لم يتعاطف معها و لم يساندها، بل نقدها و اعتبرها كارثة ستجعل من فلسطين و منطقة الشرق الأوسط موطنا ممزقا يشبه دول البلقان في صراعاتها و تناحرها [11]. و هو ما حصل بالفعل منذ أن تواجد الكيان الصهيوني في المنطقة.

- لقد عرف ارنست بلوخ في حياته مثل الشعب الفلسطيني التشرد و الهجرة. و لكنه بقي مثله وفيا للوطن "Heimat" الذي فقده و أصبح رمزا يذكره في مؤلفاته. و لا أدل على ذلك تلك الجمل العميقة المعنى التي ختم بها أثره الرئيسي "المبدأ : الأمل" حيث يقول : " إن سفر التكوين الفعلي ليس في البداية. وإنما في النهاية. و إنه قد بدأ حينما تجذر كل من المجتمع و الذات المتواجدة، أي عندما تمسك بالأصل. و أصل التاريخ هو الإنسان العامل و المبدع و المغير لأوضاعه و المتجاوز لها. فإذا ما تمسك بذاته بدون اغتراب و لا تمظهر في ظل ديمقراطية فعلية، عندها ينشأ في العالم شيء يلوح في الطفولة لدى الجميع و حيث لم يصل إليه أحد : الوطن" [12].

- و قد عاش بلوخ محنة الهجرة هذه ثلاث مرات : الأولى إبان الحرب العالمية الأولى حينما انخرط في حركة السلام و رفض أن ينضم إلى التيار الجارف من مؤيدي الحرب في ألمانيا. فهاجر آنذاك إلى سويسرا حيث أقام هناك حتى نهاية الحرب. و قد تضمن مؤلفه الأول "روح الطوباوية" [13] ثمرة أفكاره حول الحرب و السلم. كما عبر فيه عن آماله في تشييد مستقبل أفضل. و بعد عودته إلى ألمانيا اندفع في حركة "المدرسة التعبيرية" و أصبح حسب قول "أدورنو" "فيلسوف هذه الحركة"

- [11] Ernst Bloch. Geist der Utopie. erste Fassung. Gesamt ausgabe. B d. 16. S.320.

ارنست بلوخ. روح الطوباوية. الأعمال الكاملة. المجلد ١٦، [ط دار النشر سور كامب. فرانكفورت ١٩٧٧. ص: ٣٢٠.

[12] - ارنست بلوخ. المبدأ – الأمل. المصدر السابق. ص: ١٦٢٨.

Ernst Bloch. Das Prinzip Hoffnung. B d 5.. S.1628.

[13] - ارنست بلوخ. روح الطوباوية. الأعمال الكاملة. المجلدان ٣ و ١٦. لقد أعاد المؤلف النظر في الطبعة الأولى التي نشرت سنة ١٩١٨ و حورها قبل أن يعيد نشرها ثانية سنة ١٩٢٣.

و المنظر لها[14]، و قد نعت كتابه السابق الذكر بـ "البيان الطوباوي للحركة التعبيرية" اقتداءا في ذلك بـ "البيان الشيوعي" لماركس و إنجلس. و لا شك أن "روح الطوباوية" قد شكل النواة الأولى لمشروعه الكامل الذي سيتبلور فيما بعد.

- إلا أن بلوخ اضطر ثانية إلى الهجرة بعد أن استولت النازية على السلطة في ألمانيا سنة ١٩٣٣ و شنت حملة قمعية رهيبة ضد السامية و الأحزاب اليسارية. و كان بلوخ على قائمة الذين حصل تتبعهم لانتمائه للعنصر السامي و خاصة من أجل نقده للنازية منذ بروزها على الساحة السياسية في منتصف العشرينات كما يتجلى ذلك في مقالاته العديدة التي جمعت و نشرت في كتابين بعنوان "<u>ميراث هذا الزمان</u>" "Erbschaft dieser Zeit" و "<u>تقديرات سياسية، الطاعون و ما قبل الثورة</u>" "Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz" [15]. فاستقر أولا في براق حيث شارك في تحرير مجلة ألمانية في المنفى ثم هاجر من بعدها إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٣٨ و هناك انكب على مشروعه الكبير "المبدأ : الأمل" و ساهم أيضا في تحرير مجلة "ألمانيا الحرة". و هناك لم يكن تماما في مأمن بل قامت سلطات الهجرة بتتبعه من أجل قناعاته السياسية و مواقفه الثورية.

- و بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عاد بلوخ إلى ألمانيا الشرقية حيث عين أستاذا لتاريخ الفلسفة و مديرا للمعهد الفلسفي بجامعة لايبزيق فيما بين ١٩٤٩ و ١٩٥٥. و أصدر في هذه الفترة العديد من الدراسات و الأعمال التي أنجزها خلال

---

[14] - جاء هذا القول في كتاب إرهارد بار حول "ارنست بلوخ" برلين، ١٩٧٤، ص: ٣٠.

<u>Erhard Bahr</u>. Ernst Bloch. Colloquium Verlag. Berlin. 1974. S.30.

- [15]E. Bloch. Erbschaft dieser zeit Gesamtausgabe . Frankfurt am Main. 1977. B d.4.

- Politische Messungen. Pestzeit. Vormärz. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main. 1977. B d. 11.

فترة الحرب غير أنه أعفي من وظائفه الجامعية حينما بدأ ينقد التوجهات السياسية للنظام الشيوعي القائم هناك. و أجبر من جديد على الهجرة هذه المرة من شرق ألمانيا إلى غربها حيث واصل التدريس هناك في جامعة "توبنقن" إلى حد التقاعد. و رغم الصراعات السياسية و التنافس الإيديولوجي بين القطبين الشرقي و الغربي خلال الحرب الباردة، بقي بلوخ وفيا لمبادئه و لم ينزلق وراء التيار السياسي المناهض للشيوعية بل حاول استخلاص العبرة من فشل التطبيق للنموذج الاشتراكي في ألمانيا الشرقية و خيبة الأمل المتعلق به. و لا أدل على ذلك الدرس الذي افتتح به سلسلة الدروس الفلسفية بجامعة "توبنقن" و الذي يحمل العنوان الرامز : "هل يمكن للأمل أن يخيب؟" "Kann Hoffnung enttäuscht werden?" [16]، في هذا الدرس أعاد بلوخ التأكيد على أسس المشروع الطوباوي و بين أن مبدأ الأمل لا يخشى الخيبة و لا يخذل أمام الفشل بل إن هذا العامل السلبي يصبح حافزا للتحدي وتجاوز العقبات. فبدون خيبة يتعطل التقويم و ينتفي النقد البناء و تتوقف الحركية الجدلية و التاريخية.

إن الحركة الفلسفية في العالم العربي في حاجة ملحة اليوم إلى مثل هذا الفيلسوف الرائد كقدوة لكي يثير فينا الشعور بالأمل الموضوعي و يوقد النار المعرفية الخامدة حتى يتوجه أقطابنا نحو العمل الفلسفي الخلاق و المتطلع إلى مستقبل زاهر و مشرق. فهذا الجهد هو الكفيل بإعادة النظر في التراث بصفة موضوعية و نقدية و هو الحافز أيضا على مواجهة التحديات الراهنة بجميع ظواهرها العلمية و التكنولوجية أو السياسية كما سيدفع المثقف العربي إلى التصدي للمخاطر و المزالق الناتجة عن الخطابات الزائفة و الأقاويل المغرية و الخطيرة.

و فيما يلي دراسة موجزة لفلسفة بلوخ و تطورها و مساهمتها كذلك في قراءة الفكر العربي الإسلامي من منظور تقدمي و بدون إسقاط ايديولوجي كما ذهب إلى ذلك الجابري في نقده "للسلفية الماركسية".

---

[16] Ernst Bloch, Kann Hoffnung enttäuscht werden?, Eröffnungsvorlesung in Tübingen 1961, in Verfremdungen, Frankfurt am Main, 1985, S. 211-219.

١- المنظور الطوباوي للفلسفة :

يجمع أغلبية الدارسين و النقاد لفلسفة إرنست بلوخ على أنها تأسيس لنظرية طوباوية جديدة تغاير تماما كل النظريات التي سبقتها في هذا المجال و تبدو و كأنها "ثورة" [١٧] يعلنها الفيلسوف على معاصريه و من سبقه من الطوباويين، فهي لا تنحصر في عرض لمشاريع إصلاح سياسية مثلما فعل "إفلاطون" و "الفارابي" أو "توماس مور" و غيرهم من المفكرين المصلحين و لا تقتصر أيضا على طرح تصورات و نماذج علمية على غرار منظري العصر الحديث أمثال "فرانسيس باكون" و "كامبنيلا" أو "جول فارن" و التي اعتمدت في مجملها على المخيال لتنسج بديلا ميثاليا لما يعكسه الواقع، بل إن بلوخ يقدم مشروعا معرفيا متكاملا يتضمن كل العناصر و المقولات النظرية الكفيلة برفعه إلى مستوى النسق. فهو لا ينطلق من الواقع العيني لنفيه و استبداله بنظير وهمي من نسج الخيال و إنما يسعى لفحصه و التنقيب عما هو مضمور فيه و لم يتحقق بعد لأنه ما زال رهين المستقبل. فالطبيعة مثلا حبلى بإمكانيات لم تكشف بعد و المادة لا تحدد من خلال وجودها ضمن الموجودات و إنما تحمل في طياتها طاقات و إمكانات لم تخرج بعد من حيز الإمكان إلى الوجود الفعلي حسب التعبير الأرسطي. و يشير بلوخ إلى ذلك قائلا : "**إن الواقع الفعلي للكون لم يتحقق بعد؛ فهو يحتاج إلى الإنسان كأسمى قوة إنتاجية و معبرة حتى يأتي على حقيقة الشيء الذي يدفعه و يحركه**" [١٨]، فهو ينظر إلى الواقع العيني كجزء من "تجربة كونية" [١٩] تشارك فيها الطبيعة بمقدار ما يشارك فيها الإنسان الذي

---

[١٧] - أنظر إلى ما كتب في هذا الموضوع من قبل العديد من الدارسين لفلسفة بلوخ و من بينهم على سبيل المثال لا الحصر :
Helmut Reinecke (hrsg.) Revolution der Utopie, Texte von und über E. Bloch. lampus verlag, Frankfurt am Main, 1970; Robert Heiss, Utopie und Revolution : ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens, München 1973.

[١٨] - ارنست بلوخ، مقالات فلسفية حول الخيال الموضوعي، الأعمال الكاملة ، المجلد العاشر، ص: ٢٨٩.
Ernst Bloch, Philosophische Aufsätze zur objecktiven phantasie. B d. 10. S. 289.

[١٩] - هذا المصطلح استعمل من طرف الفيلسوف في العديد من المؤلفات و خاصة في عمله الأخير الذي يحمل هذا العنوان باللغة اللاتينية "Experimentum mundi".

يتعين حضوره لدفع هذه التجربة نحو غايتها المقصودة و هي "الهوية" أو التطابق الذي يحصل بين الذات و الموضوع أو بين الإنسان و الطبيعة كنتيجة لهذا المسار الكوني. و قد يذكرنا هذا التصور بالنموذج الهيجلي الذي انبنى على مفهوم المطلق كنتاج لجدلية الوعي الحاصل بين الذات و الموضوع أو بين الإنسان و الطبيعة بعد تجاوز الثنائيات و النقائض التي اعترضت سبيله. فتجسم هذا المفهوم في الروح المطلق و الذي يعبر هو الآخر عن تطابق العمل بالواقع لخصه هيجل في المقولة الشهيرة "إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، و ما هو متحقق بالفعل عقلي" [20]. فهل جاء مشروع بلوخ كإعادة للنموذج الهيجلي؟

- لا يمكن في الحقيقة نفي حضور المثالية الألمانية و خاصة تأثير هيجل في فلسفة بلوخ. فهذا الأخير قد أشاد كثيرا بما قدمته المثالية الألمانية من بناء نسقي على المستوى النظري مكن الفكر الفلسفي من أن يشق طريقه نحو المطلق بعد أن تحصن بالدرع النقدي الكانطي. و كان لهيجل في هذا التنويه القسط الأوفر حيث خصص له بلوخ كتابا كاملا إضافة إلى العديد من الدراسات التي ذكره فيها. و هذا الكتاب الذي كان إحدى ثمرات بحوثه في المهجر و الذي نشر تحت عنوان " الذات، الموضوع توضيحات عن هيجل" [21] "Subject, Objekt, Erläuterungen Zu Hegel" تضمن تحليلا وافيا لفلسفة هيجل.

و يمثل هيجل في نظر بلوخ العمود الفقري للمثالية الألمانية التي أرسى ركائزها كل من كانط و فيخته و شلينق إذ من دونه يتعذر عليها أن تستقطب الجدلية المواكبة للتاريخ و التي عبرت عنها "فينومينولوجيا الروح". فهو يشير إلى هذا

-Ernst Bloch. Experimentum mundi Gesamtausgabe. B d 15. Frankfurt am Main. 1977.

-Frage. Kategorien des Heraus-bringens. Praxis.

[20] - هيجل. أصول فلسفة الحق. ترجمة و تقديم و تعليق إمام عبدالفتاح. دار التنوير للطباعة و النشر. بيروت. ١٩٨٣. ص: ٨٦.

[21] - ارنست بلوخ الذات - الموضوع، توضيحات عن هيجل. الأعمال الكاملة، المجلد ٨.

Ernst Bloch. Subject, Objekt. Erläuterungen Zu Hegel. Gesamtausgabe. B d.8.

الموضوع قائلا : "إن العلاقة التي تحدث بين الذات و الموضوع في فينومينولوجيا الروح هي بمثابة توسط متواصل بين مختلف درجات الوعي و المراحل الموضوعية لتاريخ الكون. فبقدر ما تستحضر الذات موضوعها، بقدر ما يدفع الموضوع الذات نحو المرحلة الموالية بعد أن قام بتحويرها. و لذا تفهم جدلية الذات و الموضوع في حقيقة الأمر كالشيء المتعين ذاته" [٢٢]. فلا غرو إذن أن يكون لبيجل الأثر الأعمق و الأشد على أطروحة بلوخ النظرية. لكن رغم هذا التأثر الكبير فإن الفارق واضح وجلي كما سيتضح لنا فيما بعد. فبقدر ما كانت "فينومينولوجيا الروح" لبيجل عرضا لتاريخ الإنسانية ووصفا لمسار العقل في وعيه بذاته و لذاته حيث برزت كعملية استقراء للماضي فإن بلوخ أعطى لعمله الأول الذي صدر تحت عنوان "روح الطوباوية" التوجه المعاكس و جعله تطلعا إلى المستقبل. فهذا المؤلف الذي نشر عقب الحرب العالمية الأولى و حرر على شكل نداء إلى الأجيال الشابة لفتح آفاق جديدة و تشييد حياة أفضل. و قد كان شعاره أي "لنبدأ حياة جديدة" [٢٣].

فبلوخ لم يتوقف إذن على غرار هيجل عند مجرد الاستقراء للتاريخ أو رفع الواقع إلى مستوى المطلق، بل نسف أسوار النسق المغلق الذي حكم الجدلية الهيجلية و سعى إلى مجاوزته بانفتاحه على مستويات عدة. فانطلق من الواقع ليشخصه و يبحث عن العلل التي تحدده مناشدا في المقابل المستقبل كبديل أفضل لهذا الواقع المرير. و يكفي أن نعود إلى مقدمة "روح الطوباوية" لنتحقق من هذه النظرة المغايرة التي يعرضها بلوخ علينا. فهو يوضح في البداية موقفه قائلا : لقد حصل ما فيه الكفاية. و علينا الآن أن نبدأ من جديد. فهذه الحياة بين أيدينا. و قد صارت منذ عهد طويل في حد ذاتها خاوية. فهي تتأرجح عديمة المعنى بين هذا و ذاك. و لكننا الآن

---

[٢٢] - ارنست بلوخ، إشكالية المادية، تاريخها و جوهرها، الأعمال الكاملة. المجلد عـ٧ـدد، ص: ٢٣٢.

<u>Ernst Bloch</u>. Das Materialismus problem. seine Geschichite und substanz.

Gesamtansgabe. B d.7. S. 232.

[٢٣] - ارنست بلوخ. روح الطوباوية، المصدر السابق، ص: ١٣.

عازمون و نرغب أن نكون لها الساعد و اليدف. فمن المرجح أن ما كان لحد الآن، سيدخل قريبا طي النسيان و لن يبقى متعلقا في النفس سوى ذكرى باهتة و مريبة" [٢٤]. و يتجلى من خلاله بكل وضوح رفض بلوخ لراهنية الواقع و عدم انصياعه لحتمية التاريخ التي أشاد بها هيجل. فليس هناك تطابق بين الوعي و الواقع أو الذاتي و الموضوعي، بل العكس هو الصحيح أي أن القطيعة قد حلت بينهما و جعلت الحياة عديمة المعنى وفاقدة للغاية. و يفسر بلوخ هذه الحالة بعدم توفر "المفهوم الطوباوي الأساسي" [٢٥] الذي يمكن الإنسان من استجلاء الحقيقة و تحديد اليدف و إعادة الثقة في النفس. فيذا المبدأ الطوباوي هو الذي يساعد الذات على تجاوز الراهنية الممقتة و الوجود الزائف و يدفعيا كذلك نحو التحقق الفعلي بسعييا إلى خلق حياة أفضل.

لقد عرض بلوخ في كتابه "روح الطوباوية" لجيل ما بعد الحرب توجها جديدا و مغايرا لواقعهم. فيو يناشده التطلع إلى المستقبل بحماس و فطنة و باندفاع قوي و لكن بدون التخلي عن القيم الأخلاقية و الحس الرهيف. و قد شكلت "فلسفة الموسيقى" الجزء الأوفر من المؤلف لما يكنه بلوخ للموسيقى من وقع على النفس و لأن الموسيقى تعبر بلغتها الكونية عن مشاعر الإنسانية قاطبة و إحساسيا العميق. و حسب قول أحد النقاد "فإن الموسيقى بالنسبة لبلوخ هي ذلك الفن الطوباوي الوجداني الذي يتجاوز كل واقع محسوس. فيي تجيب عن السؤال حول الوطن الذي يمثل البعد الحقيقي لتشوق الإنسان و كماله" [٢٦].

- أما الفصل الأخير من الكتاب الذي جاء يحمل العنوان الغريب في ظاهره "كارل ماركس، الموت و نهاية العالم" فيو يطرح البرنامج السياسي الذي يقترحه

[٢٤] - نفس المصدر. ص: ٨.

[٢٥] - نفس المصدر. ص: ٩.

[٢٦] - ايرهارد بار. ارنست بلوخ؛ المصدر السابق. ص: ٢٧. Ehrhard Bahr. Ernest Bloch. a. a. o. S. 27.

بلوخ كبديل للوضع آنذاك بعد الهزيمة التي مني بها الرايخ الألماني. فمع اندلاع الثورة الروسية في أكتوبر ١٩١٧ بدت للفيلسوف بلوخ الاشتراكية سبيلا و الماركسية منهجا معرفيا لتحقيق الغاية التي يصبو إليها المجتمع بصفة عامة و الجيل الصاعد خاصة. و لذا يؤكد الفصل الأخير من المؤلف على الأبعاد العملية و الثورية لتجاوز الواقع العيني الذي ينبئ بالموت و نهاية العالم Apokalypse. فلا غرابة إذن أن يقبل هذا الكتاب بكل شغف من طرف القراء و يعتبر بمثابة المشعل الذي جاء بأسلوبه التعبيري الشيق ليضيء الطريق في الظلام الحالك الذي خلفته الحرب.

و لا شك أن "روح الطوباية" الذي بادر به بلوخ أعماله قد مثل مقدمة Prolégomène لنسقه المعرفي الذي تبلور فيما بعد ضمن مشروعه الكامل "المبدأ : الأمل". و قد اتسم هذا العمل بالربط بين البعد النظري و المجالين الفني و الأدبي بحيث تداخلت هذه العناصر لتشكل كلا متناسقا و متناغما قلبا و قالبا، شكلا و مضمونا. و هو ما دفع النقاد إلى الحديث عن "ممارسة ذوقية و جمالية"[٢٧] تواكب الممارسة العملية و تشكل جزءا محايثا لها ضمن التجربة البشرية الفعلية.

غير أن الخاصية التي اتسم بها هذا الأثر و التي أشاد بها بعض الدارسين لفلسفة بلوخ، فهي تكمن في الظاهرة الإيجابية للطوباوية التي تنم عن عدم الانسياق مع التيار التشاؤمي أو النزعة السلبية التي خيمت على "نظرية النقد الجديدة" التي تبناها مؤسسي "مدرسة فرانكفورت" [٢٨] رغم القاسم المشترك الذي يجمع بينهما في

- جيرار رولي - [27]Gérard Raulet. Es kommt auein drittes an, Blochs Dialektik von Natur und Ornament, in: Natur- Ärbeit-Asthetik. hrsg. Von F. Vidal, Bloch-Jahr-buch 1988/99, Talheimer Verlag, Mössingen 1999, S.42.

- أرنو مونستر - [28]Arno Münster, positive Utopie versus negative Dialektik. Geschichts philosophie, Ethik, Utopien, Negativität im denken von Adorno, Lukacs und Ernest Bloch, in: Ernst Bloch- Utopische Ontologie, B d. II des Bloch-Lukács-Symposiums

تشخيص الواقع التاريخي و تقويمه، و كذلك في نقد الجدلية الهيجلية. فبلوخ لم يكتف بإبراز الوجهة السلبية الكامنة في النظرية أو على أرضية الواقع و لم ينزلق في الأحكام المطلقة إزاء الجدلية الهيجلية أو الجدلية المادية على غرار أدورنو و هوركهايمر و إنما سعى منذ "روح الطوباوية" إلى تجاوز هذا البعد السلبي و خاصة بعد أن رفع "مبدأ الأمل" شعارا لفلسفته. فهو قد حدد نسقه انطلاقا من نظرة تفاؤلية إزاء المستقبل و أضفى بذلك على الطوباوية مسحة إيجابية رغم الخيبة التي تراصدها و الخطوب المؤلمة التي تواجهها في خضم الواقع المعاش. و هو ما عابه عليه بعض النقاد[٢٩] من "مدرسة فرانكفورت" و غيرها.

٢- "المبدأ : الأمل" أو الجدلية المفتوحة :

إذا كان كتاب "روح الطوباوية" ثمرة الاستنتاجات التي توصل لها بلوخ خلال الحرب العالمية الأولى فتحولت إلى نداء ملح لتغيير الواقع و تشييد مستقبل أفضل يسود فيه السلام الدائم و تتحقق في أحضانه آمال الشباب و طموحاته، فإن المشروع النظري الثاني له نشأ هو الآخر في خضم الحرب العالمية الثانية و حرر في السنوات ما بين ١٩٣٨ و ١٩٤٧. فجاء بمثابة الصرخة الأليمة ضد البشاعة البشرية التي أفرزتها الحرب و كذلك ضد التشاؤم المفرط الذي انتاب المثقفين الألمان في المهجر

1985 in Dubrovnik, (hrsg.) von G. Flego und W. Schmied- Kowarzik. Bochum 1986. S. 71 ff.

- [29]Jurgen Habermas ein marxistischer Schelling. in: Uber Ernest Bloch. Frankfurt am Main 1971. S.80.

إبان هذه الفترة. و قد ذكرنا على سبيل المثال ما صدر عن مؤسسي "مدرسة فرنكفورت" من نزوع تشاؤمي في نقدهم للثقافة الغربية و تحليلهم للواقع الراهن [٣٠].

هذا و يعلق بعض الدارسين لفلسفة بلوخ على أن مؤلفه الرئيسي الموسوم "المبدأ : الأمل" يبدو و كأنه تواصلا "الروح الطوباوية". فيؤكد مثلا إرهارد بار في بحثه حول بلوخ هذا الحكم قائلا : "إن هذا العمل هو تواصل للأفكار التي تعرض لنا بلوخ في "روح الطوباوية" سنة ١٩١٨. فبدلا من مبدإ الطوباوية ظهر الآن مبدأ الأمل. أما شكل التفكير و توجهه فلم يتغيرا و لم يحصل الاستغناء عنهما" [٣١]. فهل أعاد بلوخ حقا مشروعه الأول في ثوب جديد كما قيل سابقا ؟ أم هل هناك إضافة أو قطيعة إزاء المؤلف الأول ؟

إن المحقق في هذا العمل الذي يمثل لب المشروع الطوباوي لبلوخ يدرك بسرعة عمقه النظري و قيمته المعرفية و كذلك اختلافه عما كتب من قبل. فهو و إن بدا تواصلا للمشروع السابق لكنه يحمل في طياته القطيعة التي تفصله عن المؤلف الأول و تجعله يتميز عنه سواء بمعماريته المفهومية أو تسلسله المنطقي إضافة إلى جملة المعلومات التي أثرت مضمونه الكامل. و قد ينظر المرء إلى تشابه الظروف التاريخية و السياسية التي أفرزت موضوع المؤلفين المذكورين و يستجلي منها التقارب و التواصل، إلا أن التباين جلي بينهما شكلا و مضمونا. فمن حيث الشكل تجدر الإشارة إلى أن الأسلوب التعبيري قد طغى على "روح الطوباوية" في حين أن كتاب "المبدأ : الأمل" اتسم بأسلوب التحليل و التركيب و انتهج فيه بلوخ

- [30]-T.W. Adorno / Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1971- T. W. Adorno, Negative Dialektik Suhrkamp Verlag. Frankfurt 1975

[٣١] - إرهارد بار، المصدر السابق، ص: ٥٢. Ehrhard Bahr, Ernst Bloch, a.a.o.S. 52.

النسق الجدلي المفتوح على أبعاد مكانية و زمنية عدة. أما على مستوى المضمون فإن دور الموسيقى مثلا -التي وظفها في العمل الأول لتحريك سواكن الإنسان و التعبير عن الآفاق التي يمكن استقطابها عبر الإبداع الموسيقي- قد تقلص لتجلي المكان لإشكاليات معرفية جديدة عززت بنية المشروع المعروض في هذا الأثر الكبير. فقد وضع بلوخ في كتاب "المبدأ : الأمل" مثلا مقولة "الوعي غير المتحقق" "Das Noch-nicht-Bewusste" في صدارة بحثه و جعل من "أحلام اليقظة" -Tagesträume- عنصرا هاما في تكريس مفهوم الأمل[٣٢]. كما دعا المفكر القارئ منذ البداية إلى التدرب على معرفة الأمل مناقضا في ذلك إفلاطون و أستاذه سقراط اللذان يعتبران أن المدلول الحقيقي للفلسفة يكمن في "عملية التدرب على الموت"[٣٣]. فبلوخ يفتتح أثره هذا بالقول "يتحتم علينا التدرب على معرفة الأمل. فعمل هذا الأخير لا ينقطع و هو متشوق إلى النجاح و ليس إلى الخيبة" [٣٤].

- و خلافا للمحلل النفساني الشهير "سيقموند فرويد" الذي درس ظاهرة الأحلام في المنام و بين أبعادها و علاقتها بالرغبة الجنسية الكامنة و التي وقع كبتها فأصبحت مسببة في حالة مرضية نفسية [٣٥] فإن بلوخ التفت إلى "أحلام اليقظة" و اهتم بما تحمله من رغبات و آمال شيقة ينسجها الخيال و يحاول الإنسان عن طريقها تجاوز الواقع الراهن و الانفلات من تخوم الزمان و المكان. فهذه الأحلام تتسم على عكس أحلام النوم بصبغة من الواقعية و التسلسل المنطقي رغم تعاليها عن الواقع الذي تنطلق منه و تطلعها إلى بديل أفضل و أحسن منه.

---

[٣٢] - ارنست بلوخ. المبدأ-الأمل: المصدر السابق. ص: ٩٦-١٣٢.

[٣٣] - إفلاطون. فيدون. ترجمة و تعليق علي سامي النشار. دار المعارف بمصر. القاهرة، ١٩٧٤، ص: ٥٠.

[٣٤] - ارنست بلوخ. المبدأ-الأمل. المصدر السابق. ص: ١.

[٣٥] - سيقموند فرويد. نظرية الأحلام، ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص: ٤٥.

قارن أيضا ما كتبه بلوخ في هذا العدد في "المبدأ-الأمل" ص: ٥٦ و الصفحات الموالية.

- هذا و قد بادر بلوخ عمله بوصف فينومينولوجي لأحلام اليقظة البسيطة التي تخامر نفس الإنسان ليحدد البعد الإيجابي الذي يتجلى ضمن هذه المجموعة من الأحلام و الذي ينمي حركية متواصلة لدى الإنسان في قوى متباينة من النفس مثل المخيال و الوعي أو الإرادة. فكلما بدأ المرء يحلم، كلما أدرك ما هو فاقده. و إذا استحضر ذلك الشيء المفقود، فإن الرغبة في تحقيقه تصبح جامحة و مندفعة. و منها يتحول الأمل إلى حافز للوعي و محرك للإرادة [٣٦]. كما يؤثر في العديد من القوى الكامنة في الذات الفاعلة و يسكنها ليحرك سواكنها و يدفعها إلى الممارسة الفعلية باعتبار أن الأمل يصبح مدعما لها.

و لا شك أن مضمون أحلام اليقظة هذه يتغير من شخص إلى آخر و من فصيلة إلى أخرى و لذا فإن مدلول الأمل المتعلق بها يختلف هو الآخر حسب السن و الجنس و الوضع بحيث يغذي وعي الفرد و يلهمه بكيفية مغايرة لغيره. فالآمال المرتبطة بأحلام اليقظة لدى الأطفال لا تشابه تلك التي تحدث عند الشباب أو لدى الشيوخ. غير أن جلها تحرك أحاسيس الإنسان و تكون بالتالي سببا في تذكية الوعي و حفزه نحو ما هو دفين و ممكن أي ما لم يتجلى بعد و لم يتبلور في الذهن. و في هذا الصدد يتضح وجه الاختلاف بين بلوخ و فرويد بأكثر دقة. فليست طبيعة الأحلام التي يهتم بها كلا الطرفين هي الفاصل الوحيد بينهما و إنما يبدو التباين أيضا في كيفية تأويل هذه الأحلام و كذلك في الجانب الخفي من الوعي الذي يسعى كلاهما الكشف عنه و استقطابه. ففرويد ينكب على أحلام النوم التي اختفت في اللاوعي و تحولت إلى أعراض مرضية لدى بعض المصابين بالأمراض العصبية [٣٧] فيحاول من خلال التذكير بهذه الأحلام استرجاع الجانب المكبوت منها إلى الوعي و إزالة هذه الأعراض المسببة في المرض. هكذا غدا الحلم لدى فرويد موضوعا للبحث التحليلي النفسي حيث أضفى عليه دلائل عديدة و مختلفة بعد أن أصبح محور التأويل. أما

[٣٦] - ارنست بلوخ. المبدأ-الأمل. المصدر السابق. ص: ١٣٨.

[٣٧] - سيقموند فرويد. نظرية الأحلام. المصدر السابق. ص: ١١٨.

الجانب الذي يرصده من النفس في هذه العملية فهو الجانب المختفي أو ما يعبر عنه باللاوعي إذ أن فرويد لا يعير للوعي اهتماما إلا بقدر ما يضمر جانبا مكبوتا أو مكبوحا يفترض تتبعه و استخراج مضمونه الكابح إلى السطح أو الوعي و لذا يشمل التأويل فيم عناصر المقاومة التي يستعملها الحالم لتكريس اللاوعي و ما يضمر من اعتراضات كابحة لشعوره.

أما في المقابل فلا يبحث بلوخ في "الوعي المرتد" "Das nicht-mehr-bewusste" و إنما في "الوعي الذي لم يتحقق بعد" "Das Noch-nicht-Bewusste" فهذا النوع من الوعي هو الحامل لما هو ممكن و لم ينفذ بعد إلى حيز الوجود. و في هذا المجال تبرز قدرة الإنسان على تسبق الأحداث و التطلع إلى المستقبل بكل وعي و تروٍ. و قد جمع بلوخ هنا بين الوعي المتحقق و مقولة الزمن القادم ليكون منهما وحدة تحرك كل القوى الخفية في النفس و تدفعها نحو الممارسة الفعلية. هذا ما يقصده بلوخ حينما يطالب الإنسان أن يتعلم كيف يأمل و يتدرب على إيقاظ هذا الشعور في ذاته. فيتحتم عليه أن يستجلي واقعه و يدركه بكل وعي. كما يجب التفكير في الإمكانيات التي تخول التجاوز و تضمن النجاح في تحقيق الأمال و الغايات. فلا شك أن الحياة مليئة بأحلام اليقظة إلا أنه يتعين تحديدها و توضيح الصورة التي تظهر فيها حتى لا تتبخر كالأوهام مخلفة الأسى و الحسرة. و يؤكد بلوخ على ذلك قائلا "إن الإنسان يحيا أولا بقدر ما يسعى و يصبو إلى المستقبل. أما الماضي فيأتي فيما بعد. و الحاضر الحقيقي قد يكون غير متواجد تماما. إن الزمن القادم هو الذي يحمل في طياته ما يسترعي الخوف أو يدفع إلى الأمل؛ و لكن حسب مقصد الإنسان فإنه لا يتضمن سوى المأمول فيه، بدون خيبة" [٣٨].

فالأمل في نظر بلوخ هو نمط من التفكير الموجه نحو المستقبل و يقتضي الوعي و التجاوز في آن واحد. فهو وعي بما هو متعين و لم يتحقق بعد رغم انه

[٣٨] - ارنست بلوخ: المبدأ-الأمل. المصدر السابق: ص: ٢.

متواجد بصفة خامدة و حصل التعبير عنه في مجالات عدة كالفن و الأساطير و الأديان.

كما أنه استقطب طموحات و غايات الحركات التحررية التي ظهرت على مدى العصور. أما على مستوى النظريات الفلسفية فقد تجلى الأمل كمبدإ ضمن مفهوم الحب الإفلاطوني و في التحديد الأرسطي للمادة الحاملة لمقولة الإمكان و لا شك أيضا لدى جدلية هيجل التي تنم على مستقبل لم يتحقق بعد رغم انصياعها وراء التاريخ و محاولة استقرائه كسلسلة مغلقة من الحلقات الزمنية التي جسدت مسار الروح المطلق في وعيها بذاتها و لذاتها. فبذور الأمل هذه تبدو و كأنها تبحث عن طريقها إلى التحقيق و هي بمثابة البراعم المعلنة عن نزوح الإنسان نحو ما هو متواجد. و هكذا لا يقتصر الأمل عن مجرد تخيل فاقد لكل دلالة و ليس هو حلم المفكر المنعزل عن الواقع بل إنه تعبير عن مبدإ أساسي في العالم يتعين فهمه و سبر أغواره. فهو ما يطلق عليه بلوخ اسم "الأمل المفهوم" "Begriffene Hoffnung" أو "Docta Spes" [٣٩] أي الأمل المدرك في حقله المفهومي و الذي لم يتحقق فعليا ما لم يلتئم التطابق الحقيقي بين الذات و الموضوع و تتجسم الهوية ضمن التجربة الكونية. و قد لخص بلوخ هذا المعنى قائلا "إن عبارات الترقب و الأمل و ما يقصد بالإمكانية التي لم تتحقق بعد ليست إحدى خصائص الوعي الإنساني فحسب، و إنما تدرك و تفهم فعلا كتحديد أساسي للواقع الموضوعي ككل" [٤٠]. فالأمل لدى بلوخ يتجاوز الحقل الذاتي ليشمل الحقل الموضوعي و يرتبط به في علاقة جدلية حميمة تخضع لعملية التأثير و التأثر و التركيب كنتيجة لممارسة فعلية و شاملة.

٣- مقاصد الأمل و غاياته : أنطولوجيا الوجود الذي لم يتحقق بعد

---

[٣٩] - ارنست بلوخ. المبدأ-الأمل. المصدر السابق. ص: ٥.

[٤٠] - ارنست بلوخ. المبدأ-الأمل. المصدر السابق. ص: ٥.

- لقد قسم بلوخ أثره الرئيسي "المبدأ- الأمل" إلى خمسة أجزاء وزعها هي الأخرى حسب فصول و أبواب عدة. وانطلق في الجزء الأول بالحديث عن أحلام اليقظة كما ذكرنا سابقا و بين دور هذه الأحلام في حفز الوعي و دفعه نحو إدراك ما هو مفقود و ما يشعر بالحاجة إليه. فموضوع الوعي و مقصوده يتحول إلى عنصر حرمان يسعى المرء إلى تحقيقه كلما افتقده و هكذا يصبح الوعي العامل الأساسي في نظرية بلوخ الطوباوية حيث يحتل الجزء الثاني من الكتاب. و يعرض المفكر في هذا المجال الأسس النظرية التي ينبني عليها مشروعه و تضم مقولات الإمكان "Möglichkeit" و "الواجهة" "Front" و "الحدث" "Novum" و كذلك "الأفق" "Horizont" و "الغاية القصوى" "Ultimum" [41]. و تشير هذه كلها إلى التدرج المنطقي الذي يتخطاه المسار الفعلي لمبدإ الأمل في تمظهره ضمن الوعي و عبر الوجود العيني. فمقولة "الإمكان" مثلا تحيل إلى التحديد الأرسطي للوجود ككل و إلى مدلول المادة بصفة خاصة حيث أن الوجود لا ينحصر في معرفة ما هو موجود و إنما يشمل أيضا علم ما هو ممكن و لم يتبلور بعد حتى يخرج من حيز الإمكان إلى الوجود بالفعل. و بالتالي تحمل مقولة الإمكان الأرسطية التي يعبر عنها بمفهوم "Dynamei on" أي "الوجود غير المتحقق" البعد الخفي من الوجود الذي لم ينكشف

---

[41] - نفس المصدر، ص: ٢٢٤. حول كيفية هذا التقسيم يمكن الإحالة إلى الدراسة المختصرة للباحث إيرهاردت براون تحت عنوان

E. Braun. Alle Menschen, die ein besseres Leben wünschen, sollen aufstehen. Die utopie des systems, in: Kann Hoffnung enttäuscht werden. Bloch-Jahrbuch 1997. Talheim 1998, S.84. و كذلك كتابه

Grundrisse einer besseren Welt, zur Philosophie der Hoffnung. Talheimer Verlag Mössingen 1997.

بعد و ينتظر الظروف الملائمة لتحققه أي لخروجه من حالة الإمكان إلى حيز الوجود الفعلي [٤٢].

و يعتبر بلوخ أن سلسلة الاكتشافات العلمية التي ظهرت عبر تاريخ الإنسانية تؤكد على أن الوجود ينتظر الكشف عن إمكانياته الخفية التي تسترعي نظر الباحث و العالم. فهناك إذن تداخل جدلي بين الذات و الموضوع على مستويي الإمكان و الوعي غير المتحقق إذ أن كلاهما يستقطب الآخر و يستهويه ليدفعه نحو التحقق و الكشف عن خفاياه رغم الخيبات العديدة التي تراصدهما. أم الأمل فيبرز هنا كضامن لمواصلة المسار الذي تتجلى فيه "التجربة الكونية" "Experimentum mundi" حسب تعبير بلوخ بعنصريها الأساسيين العالم بإمكانياته المادية و طاقاته اللامحدودة من جهة و الإنسان كذات فاعلة و مدبرة وواعية أيضا من جهة أخرى.

- أما مقولة "الواجهة" "Front" أو الجبهة فهي تمثل في نظر بلوخ الواجهة المعرفية التي تعبر عن المرحلة الأولى من التجربة الكونية. فهي تواكب المسار الكوني في تطوره و تكشف عن أسرار الوجود. كما تسعى إلى تحديدها و تقويمها علميا. و لذا فإن فلسفة الأمل لا تشارك في تنمية المعرفة و تقدمها فحسب بل إنها سباقة في هذا المجال. فهي ترفع راية التفاؤل بالنسبة إلى عملية الانفتاح على العالم و الحث على العلم المدعم بقوانين و الرامي إلى توضيح طبيعة العلاقة الجدلية التي تجمع الذات بالموضوع أو الإنسان بالكون في تداخل متواصل. و هو ما يوضح حسب بعض الدارسين مدى تأثر فلسفة بلوخ بالتيار الطبيعي الذي أرسى شلينق قواعده ضمن المثالية الألمانية [٤٣] و تواصل فيما بعد مع أنجلس في "جدلية الطبيعة" بعد أن أقر هذا الأخير بجدلية النشوء و التطور الماديين.

---

[٤٢] - نفس المصدر السابق، ص: ٢٥٨.

[43] -Rainer E. Zimmermann. Subjekt und Existenz, zur Systematik Blochscher Philosophie. Philo Verlag, Berlin, Wien 2001, S.72.

غير أن التطور الذي تسعى " فلسفة الأمل" مواكبته و الكشف عن نقابه فهو لا يتوقف عند مجرد الوصف لما أفرزته العلوم و الاكتشافات، و إنما يستهدف تحقق شيء جديد يطلق عليه بلوخ اسم "الحدث" "Das Novum"، و هي مقولة مستوحاة من فلسفة الحياة و " التطور الخلاق" لدي برقسون [44]. فهذا الحدث ينبئ عند بلوخ بما يمكن أن يجد و يحدث في خضم الزمن القادم و لكن بدون أن يرسم الهدف مسبقا و لا أن تنحصر الغاية في شيء معين يضفي عليها صفة الحتمية. فالحدث الجديد الذي يرمي إليه بلوخ يحتفظ بإمكانياته ضمن المستقبل و يلوح فقط كأفق للطوباوية الطموحة و المتطلعة إلى ما يمكن أن يسمى بالخير الأسمى أو "الغاية القصوى" "Ultimum" التي لا تتجلى إلا إذا تجسمت الهوية "Identität" الحقيقية بين الذات و الموضوع أو بين الإنسان و الطبيعة.

و لا شك أن مقولتي الغاية القصوى و الهوية تحيلان في دلالتيهما الفعلية و الزمنية إلى ما أشار إليه كارل ماركس في مؤلفات الشباب و كذلك في الجزء الثالث من "رأس المال" بـ"مملكة الحرية" "Das Reich der Freiheit" بعد أن يتحرر الإنسان من عالم الضرورة و يدخل في مرحلة جديدة من وجوده يمكن أن تعتبر بداية لتاريخ الإنسانية. ففي هذه الحالة لا يعيد التاريخ نفسه و لا يحصل تكريس عالم المثل على أرضية الواقع المتعين أو تحقيق الهوية الهيجلية كتجلي للروح في التاريخ و إنما يتحقق فعلا الحلم الطوباوي الكوني في بعديه الإنساني و الطبيعي و ذلك من خلال التداخل الجدلي الذي يحدث بينهما و الذي تنجر عنه أنسنة الطبيعة و تطبيع الإنسان [45] "Humunisierung der natur und Naturalisierung des Menschen". إن كل هذه المقولات التي حصل ذكرها تصب في خاتمة الأمر في مجرى واحد يشكل أنطولوجيا من نوع خاص قوامها ليس "الوجود بما هو موجود" حسب التحديد الأرسطي و لا الوجود الثابت في عالم المثل كما نظر إليه إفلاطون أو الوجود المتعين

---

[44] - بلوخ. المبدأ-الأمل. المصدر السابق. ص: ٢٣١.

[45] - نفس المصدر. ص: ٢٣٥.

و الخاضع إلى التجربة، بل هو "الوجود الذي لم يتحقق بعد" "das Noch-Nicht-Sein" [٤٦]. فهذا النمط من الوجود لا يتحدد انطلاقا من الكينونة، و إنما من نقيضها أي من العدم. فهو يعبر عن نزوع نحو شيء مفقود قد يكتشفه الإنسان في العديد من الحالات و الظواهر العادية مثل الجوع و الحرمان أو الرغبة و كذلك ضمن النزوع الجنسي أو المعرفي. و من هنا يحوز الوجود غير المتحقق المنطقة الوسطى بين قطبين هما الوجود الكامل و العدم المطلق. فهو كما يقول المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، أي بين الانعدام المطلق لكل تطلع طوباوي و التحقق التام له. و لذا يمثل مبدأ الأمل في مشروع بلوخ "العروة الوثقى" التي تشد الإنسان إلى الوجود و تدفعه في نفس الوقت إلى تحقيق ذاته ضمن هذا الوجود. فالذات لا تتعين إلا مع التحقق الفعلي لوجودها. و من هنا يبقى الحكم معلقا ([٤٧])، أو بلغة بلوخ فإن الذات ما زالت في المهجر و لكنها ترغب في العودة إلى موطنها "Heimat". و مبدأ الأمل هو الذي سيرافقها و يدعمها في رحلتها حتى تحط ركابها و تصل إلى مرساها حيث تحقق الغاية المنشودة و تتجسم الهوية بينها و بين موضوعها. و هو ما يعبر عنه بلوخ بالقول "حقا إن كل هذا لا يعني سوى الهوية الحاصلة بين الإنسان المحقق لذاته و العالم الذي تحقق له" [٤٨].

غير أن هذه الهوية التي يصبو إليها الإنسان و يسعى إلى تكريسها ضمن الوجود المتعين تبقى دائما رهينة المستقبل حسب هذا المشروع رغم الإشارات المبشرة التي يراها بلوخ تتجلى على الصعيد السياسي إثر الحرب العالمية الثانية و المتمثلة في تقلص الحركة الفاشية في أوروبا و ظهور الاشتراكية في جزء كبير من العالم. إلا أن تجاوز مرحلة الاستغلال و الهيمنة التي يفرضها رأس المال، لا بصفة مباشرة و إنما عبر قنوات ملتوية مثل القروض و الاستثمارات على البشرية قاطبة كما يبدو واضحا

[٤٦] - نفس المصدر، ص: ١٦١.

[٤٧] - نفس المصدر، ص: ٣٦٠. S ist noch nicht P. (PH.360)

[٤٨] - PH.360 نفس المصدر، ص: ٣٦٤.

منذ إرساء قواعد النظام العالمي الجديد ليدفع إلى التساؤل عن جدوى التفاؤل الذي يعلنه بلوخ من خلال "مبدأ الأمل". غير أن المفكر يواجهنا بأن الخيبة ذاتها هي من العناصر الفاعلة في هذا المشروع ما دامت الطوباوية محافظة على بعدها المستقبلي و على أفقها المفتوح و القابل للتغير و التطور.

و قد خصص الفيلسوف الجزء الثالث من مؤلفه "المبدأ - الأمل" للحديث عن الجانب الطوباوي الذي يغذي الحياة اليومية و ينمي الأمل في نفس الإنسان حتى يتيسر له التعامل مع الواقع المعاش و يمكنه من استقطاب اللحظة الراهنة و تجاوزها بالتطلع إلى مستقبل أفضل. و يذكر بلوخ في هذا الصدد الدور الذي تلعبه الخرافة و الرواية و كذلك الأفلام و السياحة و غيرها من التظاهرات الثقافية في تذكية المخيال و صقل الذوق الجمالي و توسيع الآفاق العلمية و المعرفية. فهذه الظواهر تثير مشاعر الإنسان و أحاسيسه و تدفعه إلى الخلق و الإبداع. لكن هناك أيضا تصورات طوباوية خادعة و خطيرة قد تثير المشاعر الدفينة و توقد الحقد و الضغينة لدى الفرد في علاقته مع الآخر أو لدى المجموعة في نبذها لمجموعة أخرى كما يحدث لدى معتنقي الإيديولوجيات العنصرية و الفاشية [٤٩].

فيتعين إذن التمييز بين مختلف التصورات الطوباوية و الفصل أيضا بين ما هو سلبي و ما هو إيجابي في دلالتها و في الغاية التي تنشدها. و هذا العمل يفترض التحقيق في أبعاد هذه الظواهر و التصورات الطوباوية و نقدها.

و يتمحور الجزء الرابع من الكتاب حول معمارية المشروع الطوباوي أو ما يصفه بلوخ بـ"التصميم" "Konstruction" الذي يتعرض فيه إلى العديد من المشاريع الطوباوية التي نسجت على مر العصور سواء في مجالي العلوم و الفنون أو على الصعيد الفلسفي و السياسي. و يبدو هذا التصميم بمثابة الموسوعة المعرفية أو الذاكرة

---

[٤٩] - يعود بلوخ من جديد في هذا العدد إلى المشروع الصهيوني كمثال للتصور السلبي. أنظر المبدأ-الأمل PH.S.708.

الطوباوية التي سعى المفكر إلى توظيفها لتؤكد عن الدور الذي يتبناه مبدأ الأمل في تأسيس و تشييد المشاريع المشرقة من الثقافة الإنسانية. كما يتضح من هذا العرض أن قراءة بلوخ للتاريخ ليست عملية إحياء و تجليل للتراث بل هي محاولة استقراء الماضي و النظر فيه لفرز ما تضمنه التاريخ من استطلاعات مستقبلية لم تنجز بعد. فهناك نوع من "عدم التزامن" "Ungleichzeitigkeit" داخل السيرورة الزمنية يخفي في طياته البوادر و التطلعات غير المتحققة في التاريخ [٥٠]. و لا أدل على ذلك ما احتضنه التراث الفلسفي من مشاريع إصلاح سياسية و اجتماعية بدأت مع جمهورية إفلاطون ثم تواصلت مع أغوسطينوس و دولته الإلهية فتوماس مور و عالمه الطوباوي حتى انتهت عند الاشتراكيين الطوباويين في بداية القرن التاسع عشر. و يمثل بالنسبة لبلوخ مشروع كارل ماركس الثوري تتويجا لكل المحاولات السابقة و في الوقت نفسه تجاوزا للنمط الطوباوي ذاته. فقد قام ماركس بقفزة نوعية غيرت معطى المشروع السابق و أضفت عليه مسحة علمية جعلته يخضع إلى حتمية تاريخية. غذ تحولت قوى الإنتاج إلى عنصر فاعل يقود المجتمع نحو الغاية المنشودة بعد تحرره من ظواهر الاغتراب و تجاوزه لعالم الضرورة. و لا شك أن بلوخ قد تأثر بإنجلس و ماركس و سار على منوالها في قراءته للتاريخ و خاصة لتطور الحركة الاشتراكية من المنظور الطوباوي حتى المفهوم العلمي الذي عرضه ماركس في دراسته لـ"رأس المال" و جل تحاليله الاقتصادية. و هو ما يفسر التأكيد على هذا البعد الذي ختم به بلوخ عمله في الجزء الخامس و الأخير من مشروعه "المبدأ الأمل" فقد أعطاه العنوان الرامز "كارل ماركس و الإنسانية : مادة الأمل" [٥١].

لقد تعددت أماني البشرية و تنوعت عبر العصور فتجلت في مختلف المجالات الفكرية و الثقافية. و قد كان للأدب و الفن الدور الطلائعي في التعبير عن هذه الأمال

[٥٠] - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء ٢٠٠٠، ص: ٣٦. لا شك أن بلوخ يتخذ موقفا مناقضا للموقف الهايديغري.

[٥١] - المبدأ-الأمل، ص: ٢. PH.160.

و الطموحات، كما هو الحال أيضا بالنسبة للملل و النحل التي استجابت للمشاعر و العقائد الدينية التي تغذّي الجانب الروحي في الإنسان. فلا غرابة إذن أن يستحضر بلوخ في الجزء الأخير من كتابه هذه الظواهر و يختم بها مؤلفه باعتبارها تترجم حسب قوله "آمال اللحظة المتحققة" من الوجود. "Wunschbilder des erfüllten Aungenblicks"[٥٢] و لتوضيح هذا البعد اقتفى المفكر أثر النابغة الأدب الألماني "غوته" و بالخصوص روايته "فاوست" ليستجلي منها العبرة في تحديد قيمة "الخير الأسمى" ضمن نظرية الأمل. فتوقف عند المقولة الشهيرة "أمكثي لحظة، إنك لجميلة !" (Verweile doch, du bist so schön!) ليعبّر من خلالها عن راهنية اللحظة المتحققة و أثرها في إخماد رغبات الإنسان الجامحة[٥٣]. فهي ترمز إلى تحقيق السّعادة في خضم الواقع الرّاهن رغم المخاطر التي تراصدها و الموت المهدّد لوجودها كنقيض لكل تطلع طوباوي.

إلا أنّ النزوع الحقيقي الذي يستهدفه الفيلسوف ليكلل به مشروعه الطوباوي فهو يتجلى في تكريس "البعد الإنسانوي" الذي يميّز الذات البشرية عن بقية الكائنات الأخرى و الذي يعتبر "حقا طبيعيا" يجب التمسك به و عدم الإفراط فيه. فكرامة الإنسان أو إنسانيته هي في آخر المطاف "الخير الأسمى" الذي يتحتّم تجسيمه لدى الفرد و داخل المجتمع. إلا أنّ هذا البعد لا يمكن أن يتحقق ما دام الإنسان "مستغلا، مهانا و مكبّلا". يستوجب تحريره و مناصرته على التحرر من أوضاع الاستغلال و ظروف الاغتراب لأنّ "الإنسانية، كما يضيف بلوخ، **لا تستوفي مكانتها إلاّ ضمن**

---

[٥٢] – – المبدأ – الأمل. المصدر السابق. ص:.PH- 1089 ff-

[٥٣] – المصدر السابق. ص: ١١٩٢.

PH.1192 "Goethe gab der Wette eine genaue juristische und die tiefste utopische Formulierung : Das" Verweile doch, du bist so schön" zum Augen blick gesagt, bezeichnet die Da-Seins-Utopie katexochen"

ديمقراطية حقه (...) و لذا تبقى هذه الإنسانية الغاية القصوى التي يصبو إليها كل نزوع اجتماعي" [٥٤].

فالفصل الأخير من المؤلف "المبدأ : الأمل" يجمع بين الهوية الأنطولوجية و القيمة الأخلاقية ليكون منهما وحدة عمليّة لا يمكن أن تتحقق ما دامت الإنسانية خاضعة لعالم الضرورة ووسائل السّلب و الاغتراب أي مادامت فاقدة لموطنها. و على هذا الأساس يتحول الأمل إلى مبدإ يشدّ الفرد إلى المجتمع و ينمّي فيه الوعي بالإنسانية لا كفرد منعزل عن الآخرين وإنما كعضو جماعي. كما يخلق فيه روح التضامن و التكتل للسعي على تجاوز الاغتراب و تشييد الوطن المنشود أي "الإنسانية المتعيّنة" في الذات و في الآخر كحقيقة قصوى و هوية متكاملة. و هو ما أشاد به هلموت فارنباخ قائلا : "إنّ فلسفة بلوخ المنفتحة على المستقبل لم تستمد قوّة توجه الأمل و فاعليته ضمن الطوباوية إلا من خلال الدوافع العديدة التي استقطبتها داخل التراث التاريخي الزاخر بالأحداث و بفضل الأسس الأنتوبولوجية و الأنطولوجية التي ارتكزت عليها و كذلك الدلالات القيمية و الأخلاقية التي نوهت بها إلى جانب الأبعاد الفردية و الجماعية التي تضمنتها" [٥٥]

٤- مشروع القراءة المادية للموروث الفكري العربي الإسلامي :

لم يكن بلوخ مستشرقا حاذقا للغة العربية و لا متخصصا في العلوم و الحضارات الشرقية، لكنه تميّز عن بقية الفلاسفة المعاصرين بتفتّحه على الثقافات الأخرى و عدم تعصبه لثقافة أو حضارة معيّنة كما فعل فيشته في القرن التاسع عشر

[٥٤] - المصدر السابق. PH.1608

- [55] (S.189) Kann Hoffunung enttäuscht werden? Bloch Jahrbuch 97.

Helmut Fahrenbachs utopishe Philosophie der zukunft und die Gegenwart. in: Kann Hoffnung enttäuscht werden? Bloch- Jahrbuch 1977, Talheim 1998, S.189.

حين فضّل الثقافة الألمانية على غيرها أو هيدقير في القرن الماضي عندما أشاد بالثقافة اليونانية.

فخلافا لما سبق ذكره أكد بلوخ على تلاقح الحضارات و تداخل الثقافات و تزواجيا. و قد كان أوّل باحث ألماني معاصر أثار قراءة مغايرة لما كان متعاملا به بالنسبة للتراث العربي الإسلامي. و إذا استعرنا التصنيف الذي طرحه محمد عابد الجابري في كتابه "نحن و التراث" حول أنماط القراءات المعاصرة لهذا التراث حيث ميّز بين أنواع ثلاثة هي القراءة السلفية و القراءة الليبرالية أو الاستشراقية و القراءة الماركسية، فلا شكّ أنّ ارنست بلوخ ينتمي إلى النوع الثالث من القراءة الذي أبرز النزعات المادية الخفية ضمن التراث العربي الإسلامي، بل يمكن أن نذهب إلى حدّ القول بأنّه كان رائداها كما سبق أن أشرنا في مقدمة هذا البحث.

ففي دراسته حول "ابن سينا و اليسار الأرسطو طاليسي" التي حررت بمناسبة الاحتفال بالألفية التي مرّت على ميلاد ابن سينا سنة ١٩٥٢، أشاد بلوخ بالدور الذي تضلعت به الثقافة العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط في عملية استيعاب التراث اليوناني و نقله إلى العربية ثم تطويره داخل هذا الإطار. فهو يشير إلى هذا العمل بالقول : "هذا ما حصل بكلّ نجاح لدى المفكرين الشرقيين الفطاحل. فقد أنقذوا النور اليوناني و ساهموا في تطويره" [٥٦]. و ما يجدر ملاحظته في هذا الصدد، هو أنّ بلوخ لم يتبع الحكم الذي أصدره ارنست رينان الذي قلّص من قيمة التجربة العربية في مجال البحث الفلسفي و لم يسر أيضا على منوال هيجل و مدرسته، بل حاول أن ينوّه بمزايا هذه التجربة و أن يبيّن كيف تفاعلت القراءة العربية مع الموروث اليوناني. فهي لم تقتصر على اجتراره و إضافته إلى المخزون المعرفي العربي و إنّما قامت بتأويله حسب حاجيات العصر و الغايات التي رسمت له على المستويين الفكري

[٥٦] - Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz S.479.

ارنست بلوخ. ابن سينا و اليسار الأرسطو طاليسي. المصدر السابق. ص: ٤٧٩.

و الإيديولوجي. و لا شكّ أنّ بلوخ يلتقي هنا مع الجابري في تحديد الدور الوظيفي [٥٧]. فبلوخ يستبشر فيه الدلالة الطلائعية للمشروع التنويري الذي لم يتبلور إلا مع التفاعلات الكبرى التي أفرزتها الحداثة بعد قرون عديدة. كما يستقرئ فيه تحويرا جوهريا لمفهوم المادة الأرسطي. و هو ما شكل محور عمله الذي انكبّ عليه منذ الثلاثينات من القرن الماضي و لم ينشر إلا سنة ١٩٧٢ تحت عنوان : "إشكالية المادية، تاريخها و جوهرها" "Das Materialismus-problem, seine Geschichte und Substanz". [٥٨] فقد اختار بلوخ كل من ابن سينا و ابن رشد كعلمين بارزين في الفكر العربي الإسلامي للكشف عن النزعة المادية و كذلك عن اللبّ العقلاني و الطابع العلماني في أثرهما. فبيّن أن كلاهما ساهما في تطوير المفهوم الأرسطي للمادة و تحوير طبيعة العلاقة التي تربط المادة بالصورة؛ فهما لم يقتنعا بالتحديد الذي أعطاه أرسطو للمادة و المتمثل في إمكانية التقبّل السّلبي للصورة بل أضافا لها صيغة الإمكان الإيجابية التي تجعل المادة حاملة للصورة بالقوة. فكأنّ المادة تحولت إلى "رحم الوجود" أو كما يقول أيضا إلى "أم الوجود" "Mutter des Seins" ([٥٩]) باعتبارها تضمر في طياتها بذرات الوجود في حالة القوة و ليست مجرّد عنصر سلبي يتقبّل الصورة مثلما يتقبّل الشمع الرسم على سطحه.

فبفضل التصور الشمولي للمادة أصبحت هذه تحمل بالقوة بذرات الموجودات الممكنة وجودها بالفعل و تحولت الصورة إلى مجرّد القابلة التي تساعد في عملية التوليد و ذلك بدفع الموجودات بالقوّة ضمن المادة إلى حيز الوجود بالفعل [٦٠]. و للتأكيد على ذلك يستشهد الفيلسوف بابن سينا من كتاب "النجاة" حول نظرية الاستقساط" و يضيف قائلا : "ابن سينا يسمّي الصورة "النار الدفينة" أو الحقيقة

[٥٧] - محمد عابد الجابري. نحن و التراث. المرجع السابق. ص: ٢٣٤.

[٥٨] - إشكالية المادية. تاريخها و جوهرها. المصدر السابق.

[٥٩] - بلوخ. ابن سينا و اليسار الأرسطو طاليسي. ص: ١٤٥.

[٦٠] - المصدر السابق. ص: Das Materialismus problem. S.153

المشتعلة" للمادة. فبعد هذا التحوير الذي طرأ على العلاقة الحاصلة بين الصورة و المادة ليس هناك فاصل كبير يحول دون التوقف عند شبه المحايثة التامة أو "الطبيعة الطابعة" التي تحدث عنها ابن رشد. و هذا يعني أنّ المادة لا تضمّ في طياتها كل الصور بمثابة البذور فحسب، و إنما تضاف إليها أيضا الحركة بصفة جوهرية و ليست عرضية كما هو الحال لدى أرسطو في حديثه عنها كقوام لكمال الشيء" [٦١]. ما يمكن استنتاجه من هذا القول هو أنّ قراءة بلوخ لفلسفة ابن سينا و ابن رشد تؤكد على التحول النوعي في تحديد طبيعة العلاقة التي تربط المادة بالصورة. فالثنائية الأرسطية مثلا قد تغيرت في بنيتها و أصبحت متوازنة في عناصرها بحيث لا يمكن لدى ابن رشد تصوّر المادة منعزلة عن الصورة و لا الصورة متعالية على المادة. فكلاهما في علاقة حميمة مع الأخرى. و هو ما يوحي بالوحدة التي ساقها فيما بعد سبينوزا حينما عرض نظريته في الوجود باعتباره وحدة مطلقة تضم "الطبيعة الطابعة" و "الطبيعة المطبوعة" و التي أثارت جدلا كبيرا في الأوساط اللاهوتية و العلمية.

و انطلاقا من هذا التحديد لمفهوم المادة يخلص بلوخ إلى النتيجة التي كان يستهدفها من خلال قراءته للموروث السينوي و الرّشدي و المتمثلة في التحوير الجوهري الذي حدث للإرث الأرسطي عن طريق القراءة العربية الإسلامية، فهو يعتبره منعطفا حاسما تبنته المشائية العربية الإسلامية و ينعته بـ "اليسار الأرسطو طاليسي" في مقابل "اليمين الأرسطو طاليسي" الذي استقطبته "المدرسة المسيحية" و على رأسها "ألبير الكبير" و توما الأكويني. و قد اتبع بلوخ في هذا التصنيف التقسيم الذي ظهر بعد وفاة هيجل بين " اليمين الهيجلي" الذي ظلّ متمسكا بقراءة لاهوتية للنسق الفلسفي الهيجلي و "اليسار الهيجلي" الذي سعى إلى تحرير المنهج الجدلي الهيجلي من هالته القدسية و أبرز اللب العقلاني المختفي وراءها. و منها

---

[٦١] - ابن سينا و اليسار الأرسطو طاليسي، المصدر السابق، ص. ٥٠١. Avicenna & die arist. Linke, Ebenda. S.501.

تحولت الجدلية الهيجلية إلى أداة علمية وظفت لتحليل الظواهر الاجتماعية و الاقتصادية و كذلك للكشف عن مظاهر الاغتراب و الأوهام الإيديولوجية في الفكر و المجتمع.

- أما بالنسبة "لليسار الأرسطو طاليسي" فإنّ بلوخ قد قدم من خلال دراسته "أشير تفسير جديد للرشدية" [٦٢] حسب عبارة الباحث الألماني شتيفان فيلد، إذ أنه لم يعزل رواد "اليسار الأرسطو طاليسي" أو المشائين العرب الإسلاميين عمن واكب عليهم من الرشديين الغربيين أمثال سيجر برابان و جوردانو برونو و غيرهما. فكلهم كان يجمعهم عنصر مشترك هو إعادة النظر في المفاهيم الأرسطية و تأويل دلالاتها وفقا لما تمليه التطورات العلمية و التطلعات المعرفية. فلا غرابة أن يبرّز فيلسوف الطوباوية مقاربته بين اليسارين الأرسطو طاليسي و الهيجلي بالقول "إنها مقارنة ذات صبغة طبيعية إذ أنزل فيها العقل الفعّال الأرسطي و كذلك الرّوح المطلق الهيجلي من السماء إلى الأرض (...) فما يجمع بينهما هو الاهتمام المشترك و المتزايد بالحياة الدنيا و كذلك السعي إلى جلب العقل الفعّال الأرسطي نحو النزوع الطبيعي كما حصل ذلك للروح المطلق الهيجلي بعد عملية القلب المادية" [٦٣]. ماذا يمكننا أن نستخلص من هذه القراءة المادية للتراث الفلسفي العربي الإسلامي التي تبناها بلوخ ؟

هناك ثلاثة أبعاد قد يحصل استنتاجها :

١- البعد المعرفي :

لقد أفرزت دراسة بلوخ تحديدا جديدا و مغايرا لمفهوم المادة بعد أن أعيد النظر في القراءة التي حصلت له عبر التاريخ. فأبرزت طبيعة التفاعل الذي يقع بين المادة و الصورة و خاصة بعد أن تغيرت نوعية هذه العلاقة على مستويات عدة

[٦٢] - شتيفان فيلد، صموئيل هانتنكتون و ابن رشد. التنوير و صراع الحضارات. مجلة الفكر العربي. عدد ٨١، ١٩٩٥، ص: ٢٨.

[٦٣] - بلوخ، ابن سينا و اليسار الأرسطو طاليسي. المرجع المذكور ص: ٤٩٣ :Materialismusproblem

داخل الموروث الفلسفي مثل علاقة الوعي بالوجود أو النفس بالجسد. و هو ما قلص تأثير التأويل السطحي و الخاطئ لمفهوم المادة و أعاد له دلالته العميقة و حيويته سواء داخل التراث العربي الإسلامي أو ضمن القراءة الغربية للجدلية المادية و التاريخية [٦٤].

٢- البعد الإيديولوجي :

لا شك أن بلوخ قد شعر بالنقائص التي تضمنتها القراءة الاستشراقية و الفلسفية للتراث العربي الإسلامي رغم الجهد الكبير الذي بذل في هذا المجال. فهو قد نقد مثلا بشدة الطريقة التي توخاها المستشرق الألماني ماكس هورتن في كيفية تأويله للنصوص الرشدية حيث ما انفك الباحث يعمل على تعديل موقف ابن رشد إلى حدّ وسمه بالفقيه المتزمت و المدافع اللدود عن النصّ الديني [٦٥]. و هو ما يتناقض و الواقع التاريخي الذي عاشه ابن رشد حيث تعرض هذا الأخير إلى أبشع الاتهامات و أشنع الهجمات من قبل الفقهاء و ذوي السلطة السياسية و هي محنة أدت بحياته رغم العفو الذي ناله فيما بعد فتوضيح هذا الموقف من قبل بلوخ وتأويل النصّ الرشدي في الاتجاه الموضوعي جعل القراءة تتحرر من الأحكام الاعتباطية و المسبقة التي أسقطتها أحيانا القراءات الاستشراقية و التي أصبحت فيما بعد موضوع نقد متواصل كما حصل الإشارة إليه في موضع آخر [٦٦].

إضافة إلى ذلك فإنّ دراسة بلوخ سعت أيضا إلى الربط بين المجالين النظري و العملي أو المعرفي و الإيديولوجي، بحيث لم ينفصل البحث عن الأرضية الاجتماعية و السياسية بل حاول الكشف عن العلاقات الموضوعية التي تحدده. و يجدر في هذا الصدد التذكير بأنّ ما سعى إليه الجابري مثلا في الكشف عن الوظيفة

[٦٤] – نفس المصدر. أنظر التقديم، ص : ١٥-١٧.

[٦٥] – بلوخ، نفس المصدر، ص: ٤٩٢.

[٦٦] – أنظر مقالنا بعنوان: "ابن رشد في ظل القراءات الألمانية". ضمن أعمال "ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب". منشورات المجمع الثقافي. تونس ١٩٩٩، ص: ٤٨٧-٥١٠.

التي تكمن وراء شروح ابن رشد للنصوص الأرسطية أو في ردّه على الغزالي في "تهافت التهافت"، يتطابق و الغاية التي استهدفها بلوخ من خلال قراءته رغم نقد الجابري لهذا النمط.

٣- البعد الحضاري:

لم يقتصر بلوخ في بحثه على درس الأثر اليوناني و مدى تطوره داخل التراث العربي الإسلامي بل واصل تتبع التحوير الذي جرى على هذا التراث بعد أن وصل إلى الغرب و كيف كان وقعه على الرشدية اللاتينية خاصة و الفكر الحديث عامة. و يثير فيلسوف الطوباوية في هذا المجال تداخل الأبعاد الزمانية و المكانية التي تكشف عن مسار معرفي و حضاري مغاير للصيرورة التاريخية. فهو يتحدث مثلا عن بوادر التنوير التي ظهرت مع الفكر الرشدي و كذلك عن تشكل اجتماعي يماثل الطبقة البورجوازية التجارية في عصر النهضة، و لكنه سبقها في أرض الإسلام بقرون عدة [٦٧]. و لا شك أنّ الرشدية قد ساعدت على تنمية هذا التثاقف الحضاري، خاصة و أنّ ابن رشد ذاته كان منفتحا على أهل الحقّ أين كانت مشاربهم و هوياتهم كما نصّ على ذلك في "فصل المقال" ([٦٨]). و هو ما دفع أنطوان سيف الإشادة بهذا البعد الحضاري للرشدية قائلا " هذه اللحظة الرشدية التاريخية المنيرة و المتألقة هي التي يمثلها الوعي العربي المعاصر ويتحسّر على افتقاده لها و يحاول إحياءها، و يعمل على استعادتها" [٦٩]. إلا أنّ بلوخ كان سبّاقا في التنويه بهذه الظاهرة الإبداعية للتثاقف الحضاري.

---

[٦٧] - ارنست بلوخ. ابن سينا و اليسار الأرسطي طاليسي. ص: ٤٨٢.

[٦٨] - أبو الوليد ابن رشد. فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ضمن "فلسفة" ابن رشد. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨٢. ص: ١٧.

[٦٩] - انطوان سيف. كلمة الافتتاح لندوة ابن رشد في بيروت ١٩٩٤، مجلة الفكر العربي، عدد ٨١، ١٩٩٥. ص: ٦.

محمد إقبال والثقافة الألمانية (*)

انا ماري شيمل (**)

ولد محمد إقبال في مدينة سيالكوث في شمال البنجاب عام ١٨٧٧ ، وكان أجداده قد هاجروا من بلادكشمير إلى الهند ، درس إقبال في مدينة لاهور المركز الثقافي القديم في ولاية البنجاب ، ثم سافر الي اوروبا عام ١٩٠٥ ملبيا دعوة أستاذه طوماس ارنولد Thomas Arnold المستشرق الشهير ، الذي كان من قبل معلما في إحدى مدارس لاهور . أما الشاب الذي كان قد اشتهر في وطنه بشعره الرقيق باللغة الأردية ، فراح يدرس الفلسفة والحقوق في جامعة كامبردج Cambridge ، ثم غادرها في تموز سنة ١٩٠٧ قاصدا ألمانيا حيث اشتغل بتعلم اللغة الألمانية في مدينة هايدلبرغ Heidelberg ، المدينة الرومانتيكية على شاطئ نهر نيكار Neckar . وبعد مدة قصيرة سافر إلى مدينة ميونيخ Munich لتقديم اطروحته في قسم الشرقيات في جامعة ميونيخ، و كان استاذه هناك فريديريك هومل أحد المتخصصين في اللغات السامية والنحو العربي . أما إقبال فقد اختار كموضوع لأطروحته "تطور ما وراء الطبيعة في ايران" وكان ذلك موضوعا مبتكرا ذا أهمية فائقة .

بعد حصوله على درجة الدكتوراه رجع إقبال إلى وطنه عن طريق إنجلترا في صيف عام ١٩٠٨ ، وأقام بلاهور حتى توفي إلى رحمة الله بعد ثلاثين عاما وخلال هذه الفترة اشتغل بالحقوق والشعر والفلسفة والسياسة ، وصنف دراسات إسلامية عديدة . وفي عام ١٩١٥ نشر كتابه الأول وهو باللغة الفارسية ، "أسرار خودي" أي

(*) مقتطفات من المحاضرة التي ألقتها المؤلفة في مقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء في ١٤ مارس ١٩٩٧ ، في هذا التقدم لفكر وإبداع المفكر والشاعر والمصلح محمد إقبال تبرز أنا ماري شيمل العوالم الروحية الثلاثة التي ساهمت في تكوينه الفكري وغذت مجموع أعماله : عالم القارة الهندية بتراثه الشعري ، وعالم الثقافة الإسلامية بإرثه القرآني والصوفي، ثم عالم الثقافة الغربية خصوصا منبا الفكر الألماني

(**) مستشرقة ألمانية

أسرار الذات ، وفيه نشر الفكر الإسلامي الصحيح والعقيدة الثابتة من أجل تقوية الإسلام والمسلمين بواسطة أشعار عذبة ، أننا نري عبقرية إقبال في ثلاثة اوجه : الوجه الفلسفي، والوجه السياسي ،والوجه الشاعري ، ومع ان كل وجه من هذه الأوجه موجود طول حياته ، اظن انها تبينت علي وجه الخصوص بين سنوات ١٩٣٢-١٩٢٨

ففي عام ١٩٣٨ القي إقبال بعض المحاضرات في جامعات الهند كان عنوانها إصلاح الفكر الديني في الإسلام ولهذا العنوان صلة سرية بعنوان كتاب ابي حامد الغزالي الشامل ، أي " احياء علوم الدين " .

ولا يمكننا هنا التدقيق في هذه المحاضرات المملؤة بفلسفتي الشرق والغرب ، الا أن القارئ لا يتمالك نفسه من الدهشة اذ يقف علي عمق أفكار إقبال الفلسفية والدينية التي تحتويها هذه المحاضرات وكيف يحل إقبال مسائل التصوف ، ونري في هذه المحاضرات تأثيرات قوية من الفلسفة الأوربية لا سيما الألمانية .

كان ذلك ١٩٢٨ وبعد ذلك بعامين أعلن المؤتمر السنوي للرابطة الاسلامية Muslim league الذي عقد في مدينة الله أباد في أواخر ١٩٣٠ في فحوي أفكاره السياسية حول مستقبل الهند ، وأرتأي وجوب تشكل منطقة مستقلة مسلمة في القسم االشمالي الغربي للبلاد ، وان تكون المنطقة المفترضة ضامة لولايات السند والبنجات وبلوجستان والحدود الشمالية والغربية وكشمير ، ولان هذه الانحاء ما زالت تحت سيطرة المسلمين منذ نحو الف سنة السند منذ عام ٧١١ وظن إقبال أن هذه الدولة المفترضة ستكون ملزمة لحماية بلاد الهند ، وكانها قلعة لرد حملات العدو الذي يمكن ظهوره من الشمال أو الغرب وكان هذا أصل الباكستان وأساسها الفكري

وبعدما عبر إقبال عن أفكاره تلك ، وبعد عامين نشر الشاعر ديوانه المهم ، وهو ملحمة شعرية بالفارسية سماه " جاويد نامه " أي " كتاب الأبد " أو كتاب جاويد وهو ولده الصغير ، ويحتوي هذا الشعر المزدوج وصف سيره في الافلاك في رفقة جلال الدين الرومي ،ويصادق في سيرة الكثير من العلماء والشعراء وأهل السياسة من المسلمين وغيرهم ، يكالمهم ويسألهم عن مشاكل العالم المعاصر ، ووضع الإسلام

، ويمدح إقبال المجددين الكبار في عالم الإسلام ، ويمدح العشق اللامتناهي الذي هو محرك الكون كما هو عين الحياة الفعالة ، ولذلك نجده كثير الانتقاد للتقليد الديني ، ولتقليد الغربي العديم المحبة علي ما يظن .

نفهم أن إقبال شديد النقد لبعض الخصائص التي يشاهدها ي العصر الجديد في أوربا ، وكان ذلك في زمان احتلال الإنجليز لقسم واسع من بلاد الهند ، ومع ذلك فأنه كان كان معجبا كل الاعجاب بثقافة بلاد واحدة في الغرب وهي المانيا ، وثبت له كما قال في يومياته : أن مهمة الامة الالمانية هي تنظيم العلم الانساني . ويبدوة تاثير فلسفة المانيا وشعرائها في تاليف كلها سواء أكانت منظومة أم منثورة .

يعتبر أستاذه في كامبردج واحد من أتباع الفيلسوف الالماني هيجل ؛ ولما كان إقبال في عنفوان شبابه قريبا من أفكار الصوفية وعلي وجه الخصوص من نظرية وحدة الوجود ، فقد استحسن فلسفة هيجل لكونها ليست ببعيدة عن هذه النظرية بكثير

ولكن بعد عودته إلى لاهور صرف إقبال نظره عن هيجل ، لانه قد أكتشف فلسفته الخاصة الذاتية ، التي تنافي الوجود ، حتي راح يظن أن هيجل كان " صدفة عديمة الدر" . وكان إقبال في شعر فارسي له " رسالة الشرق " وهي جوابه الخاص عن الديوان الغربي الشرقي لشاعرنا الكبير جوته Goetht يصف حالته الروحية عند مطالعته تاليفا من تاليف المفكر الالماني

وبعد عودته من أوربا كان إقبال أوجد فلسفة جديدة ترك بها الطرق التقليدية الموروثة ، وأتي بأفكار غير معهودة في عالم الاسلام . وقد عاونه ذلك حركة فلسفية تسمي الفلسفة الحيوية vitalisme ومن ممثليها الشهورين في فرنسا برجسون Bergson وفي المانيا [1] يكن . eucken ولوتز lotze ويظهر تاثيرهما علي الفلسفة الذاتية في نظرية الحياة الابدية التي صارت تشكل مركز القوة في أفكار إقبال بعد عام ١٩١١ ، وليس هذا التاثير افتراضيا، بل هناك بعض التصانيف للفيلسوفين الالمانيين في مكتبة الشاعر الخاصة .

ولما قرا مسلموا الهند ما كتبه إقبال في شعره الجديد ، لم يفهموا لاول برهة أن فلسفة الذاتية انما هي تطورا بعض الافكار الاسلامية القديمة العهد ، زما رأوا فيها تأثيرا غربيا ، وأدعوا أن إقبال قد استعارها عن فكرة السوبر مان Superman التي بلورها نيتشة Nietzche الفيلسوف الالماني ، والحقيقة أن فكر إقبال أصله نظرية الانسان الكامل في التصوف الاسلامي ، أما نيتشة فأن تاثيره في بعض النواحي من فلسفة إقبال ، وفي قريحته الشعرية اكثر من تاثير أي فيلسوف غربي أخر . وكان إقبال نفسه يصر علي رايه بان نظرية الانسان المؤمن – وهذا ما اسماه الانسان الكامل – نظرية اسلامية بحتة، وانها ليست مقتبسة عن نيتشة لان السوبرمان كما وصفه الفيلسوف الالماني سيظهر بعد عمل نيتشة " الله قد مات " وهذا الفكر محال شاذ في نظر كل مسلم مؤمن .

فمن الواضح أننا نجد أمثالا وتوريات في كتاب الاسرار وسائر أشعار إقبال نستطيع أرجاعها الي نيتشة ، علي سبيل المثال " حكاية الماس والفحم " أو ط قصة الماس وقطرة الندي " . وكان سبب انجذاب إقبال الي نيتشة شجاعة ارادته وبطولته التي تقبل الحيياة كما هي ويحاول السيطرة عليها وكذلك فيما متفقان بأن لالام قيمتها الايجابية ولذلك رجح إقبال افكار نيتشة علي افكار شوبنهور Schopenhauer الذي كان قد تأثر الي درجة ما بالفلسفة البوذية . ولكن عبقرية نيتشة واختلاله النفساني اديتا به في النهاية الي هدم أنه الدنيوي ومات مختل العقل وكتب إقبال بذلك " لقد ظن نيتشه المسكين أن الرؤيا التي أوحيت عن الذات الكاملة ستتحقق في عالمنا هذا ، عالم الزمان والمكان " وهذا ظن محال ، وربما فهم إقبال هذه الفاجعة وأسبابها فهما أعمق من فهم الكثيرين من النقاد الاوربيين علي ما قال الفيلسوف الالماني رودولف بانويتز rudolf panuwitz الذي كان منشأه الروحاني أفكار نيتشه .

أننا نعرف في التصوف الاسلامي طبقه المجاذيب الذين يصلون الي درجة نفسية عليا بواسطة بعض الاختبارات غير المعروفة ، وهم في الوقت ذاته مختلو العقل . ويعيش المجذوب دون قيادة مرشد روحي يقوم بمساعدته في سلوكه علي الطريق الذي مقصده الوصول إلى مرتبة الحب الإلهي ، أو معرفة الحق تعالى . فـإذن

يظن إقبال أنه من الممكن مقارنة نيتشه بالمجذوب الذي وصل الي علو عظيم من الاختبارات الروحانية ، دون أن يكون له معلم ما أو مرشد يقوده ويحفظه من أخطار الطريق ، وأقتبس إقبال كلمة نيتشه من كتابة ، هكذا قال زرادشت : " أني باحتياج الي مساعدة ، إنني باحتياج إلى تلاميذه ، الي باحتياج إلى معلم ، يا ما الذي الطاعة " يري إقبال مصير نيتشه مشابها لمصير الحلاج إلى حد ما . فانه حاول مثل شهيد التصوف الشهيد هذا أن ينبه العالم من سباته العميق ، وأنه جاهد ضد التقاليد واخلاق الاستعباد ، وضد تأثيرات المسيحية المنحرفة ، وهذا سبب أخر لتألمه من عدم فهم معاصريه له " اللذين وضعوا نبضه في يد الطبيب " . علي ما قاله إقبال ، وهو يشبه برجل مجنون دخل دكان الزجاجي وكسر ما فيه !

ولكن قد رفض إقبال راي نيتشه بخصوص التكرار الابدي ، في كتاب " جاويد نامة " بطريقته الشخصية وهي التعبير عن الحقائق الفلسفية والدينية برموز ، وأنه شاهد نيتشه يطير بين فلك زحل وهو أخر الافلاك السبعة ، وبين الفردوس في دوائر ابدية يكرر في طيرانه تلاوة بيت واحد فقط مرة بعد الاخري ، أما إقبال فرأي ان الحياة ليست تكرار الحوادث نفسها مدي الزمان ، بل هي حديثه مدهشة في كل لحظة ، مبدعة غير مرتبطة بأي تكرار ، فهي سفر لا نهاية له .

ومن الطبيعي أن إقبال ما كان يطالع فيلسوف واحد او فيلسوفين فحسب ، بل استطلع كذلك أثار فلاسفة الغرب الاخرين ، وعلق عليهم أهمية كبري ، واعتبر فلسفة كانط kant المتوفي ١٨٠٤ أفادة كاملة لتاريخ المانيا الاجتماعي والسياسي ،وكتب عام ١٩١٠ ان هذه الفلسفة وخاصة دور " الامر المطلق " فيها لا يمكن فهمها الا بعد اطلاع علي التاريخ السياسي للشعب الالماني ، وظن ان خشونة التعبير عن الفروض التي تمتاز بها فلسفة كانط كانت نتيجة طبيعية للتطور الاجتماعي والسياسي في القرن الثامن عشر .

ومن بين المفكرين المعاصرين في أوربا كان اينشطاين Einstein الذي جذب انتباه إقبال وقد قرأ ما قرأ في حق النظرية النسبية ، واستفاد من هذه النظرية كل استفادة في تشكيل افكاره ، وقل بالاحري ان هذه النظرية كانت من اهم دعائم

فلسفة إقبال ، الذي كان متاكدا بانها ستفتح فصلا جديدا لا في علم الطبيعة فحسب ، بل في علم اللاهوت وتاريخ الاديان أيضا .

ومما اختص محمد إقبال انه وان ابدي اعجابه بالفلاسفة الكبار وارباب الفكر ، فانه يفضل عليهم بعض الشعراء ، من بينهم جوته الالماني وجلال الدين الرومي ، فان تاليفات الفلاسفة الالمان مثل هيجل ونيتشه وجدت تراجمها بالإنجليزية ، وأما الشعراء فان ترجمة أشعارهم لا تكفي لاظهار جمال الاصل . وكان إقبال يحب أن يقرأ الشعر الألماني ، وأن إتقانه اللغة الالمانية ممكنة من الاطلاع علي حسن العبارة والتعمق في المعاني كما ينبغي . ولما أقام في هايدلبرغ عام ١٩٠٧ الف غزلا رقيقا استلهمه من شعر جوته المشهور Wanders Nachtliet K ترنمه بالاردية في ذكري ماء ذي حلاوة علي شاطئ نهر نيكار . وبعد ذلك كتب إقبال مقالة حول بعض قضايا تاريخ العالم بالالمانية في امتحانه ، وبقي هذا العلم في ذهنه مع أنه ما عاد يتكلم بالالمانية فيما بعد .

كان إقبال يفضل جوته علي كل ما قرأه من الشعر في الغرب وحتي علي اكثر ما طالعه في الشرق . ومن رايه :" اننا نستطيع أن نتلمس تحليل الروح الانسانية من آثار الفلاسفة والنفسانيين ، ولكننا لا نستطيع ان نفهم ما هي حقيقة الطبيعة البشرية الا عند مطالعة اثار جوته" . وكانت محبته للشاعر عريقة الأصل متينة الأساس ، وقد سماه في أوائل عمره – وذلك قبل تعلمه اللسان الألماني – "أخا" لمرزا غالب ، الشاعر الشهير في بلاد الهند عندما ذكر في غزل أوردي له "قبر جوته في بستان وايمار"، وصار جوته في نظر إقبال مثالا في صناعة الشعر ، وكان أحب إليه من سائر شعراء الغرب والشرق كلهم إذا استثنينا جلال الدين الرومي ، وأدرج في مذكراته عام ١٩١٠ يقول "ما كنت أصدق ضيق خيالي أنا إلا بعد أن تعرفت على سعة خيال اللانهائي عند جوته" . وكرر مثل هذا الجملة بعد ١٢ سنة عندما صنف شعرا في خدمة ملك أفغانستان الذي عرض له ديوانه المسمى برسالة الشرق وهو جوابه لديوان جوته.

ويحتوي ديوان إقبال مقدمة بالأردوية والديوان نفسه هو بالفارسي أخبر فيها القراء عن مدى الدور الذي يلعبه الأدب الشرقي في الأدب الألماني ، كما قد زود جوته ديوانه الشرقي الغربي بحوار وملاحظات مهمة، أوضح فيها مشاكل الأدب الشرقي وأساسه الديني والسياسي أما أقبال فيصف تأثير الشرق علي تاريخ الأدب الألماني في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وذكر قادة الفكر المشهورين مثل هيردر Herder وجوته حتى ريكارت Rucker وبودنسطيدي Bodenstedi وأتم هذا الباب قائلا أن: "لعل هذا البحث المختصر يثير قلب أحد الشابين للتحقيق والتدقيق في هذا الشأن".

ونجد عند جوته كذلك أنشودة ألفها في شبابه وتأثر إقبال بها ، وهي "إنشودة محمد" ألفها الشاعر الألماني تقريبا ٤٠ سنة قبل تأليف ديوانه الشرقي الغربي . كان مقصد جوته في ذلك الزمان تأليف مسرحية يصف فيها حياة رسول الله ، ولم يتمم منها إلا شاعرين إحداهما "دعاء إبراهيم" والآخر "إنشودة محمد" التي كانت في الأصل مكالمة على بن أبي طالب وفاطمة يصفان فيها عظمة النبي

وقد أفرط إقبال في حبه لأثار جوته ، وكان مما أعجبه غاية الإعجاب هو مسرحيته فوست Faust حيث قارن بين جوته والرومي معتبرا أن كلا منهما على حد قوله ليس نبيا ولكن ذا كتاب . وكتاب جوته هو فوست وكتاب الرومي المثنوي ، ويصف إقبال في شعر له كيف يلتقي بهما في جنة الفردوس :

شاعر الألمان في روض إرام

فاز بالصحبة من شيخ العجم...

ويتفقان كلاهما أن العقل المكار شأن إبليس بينما ابن آدم مميز بالعشق كما وردت هذه الجملة في المثنوي

عبد الرحمن بدوي مشروعان أم مشروعا واحدا؟

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

يعتمد معظم من يكتبون عن بدوي علي كتب بعينها وفي الغالب علي " الزمان الوجودي " ونادرا ما يتوجهون إلى دراسته عن " مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" [١] كما يتجه البعض إلى أول كتبه عن " نيتشه" لبيان توجهاته الفلسفية الوجودية والقليل الذي يقرأ نيتشه علي ضوء انتمائه السياسي الأول[٢] . وربما يرجع ذلك الي أن معظم هذه القراءات تقرأ بدوي قراءة خارجية تتناوله في شموليته أو تتوقف عند التوجهات الوجودية الأولي أو التوجهات الإسلامية الأخيرة . وتحتاج دراسة بدوي الي قراءة داخلية تنتج لنا تناول أعماله وفق تكوينه الخاص من جهة والظروف التاريخية والاجتماعية التي قدم من خلالها هذه الأعمال من جهة ثانية .

تحيلنا أعمال بدوي الفلسفية وتوجهاته السياسية صوب الفلسفة الألمانية. وقد أشار هو نفسه الي أن " فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر . وقد أسهم في تكوين الوجود بكتابه "الزمان الوجودي" .. وقد أحاط علما بكل تاريخ الفلسفة ،وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة . لكن أقوي تأثير في تطوره الفلسفي انما يرجع الي أثنين هما هيدجر ونيتشه "[٣] ويظهر تأثير هذين الفيلسوفين علي أمتداد كتابات بدوي خاصة ابداعاته الفلسفية الاولي .

واذا سايرنا بدوي وباحثيه ـ مؤقتا- واتجهنا الي " الزمان الوجودي " نجده يحيلنا الي البدايات . في أخر صفحات هذا الكتاب يتابع هيدجر الي حد كبير لكنه يختلف عنه في تحديد الآن الرئيسي للزمانية . فهو يقول أن المستقبل ليس الآن الرئيسي الحقيقي للزمانية ، لأنه يؤكد جانب الماضي .. ونحن فعلا قد أشرنا الي أن المستقبل عند هيدجر يقارب الماضي المفهوم عادة ، لأنه يجعل من المستقبل الاساسي في التناهي . ونحن ننظر الي الماضي هنا من ناحية أنه مصدر التناهي [٤]. ونحن نستشهد بهذه الفقرة من أجل بيان مسألتين هما :

١- أن بدوي يحيل الي هيدجر واتفاقه معه دائما واختلافه عنه في بعض المفاهيم وهو بصدد تقديم مذهب للوجود علي اساس الزمان وهو مشروع فلسفي في الاساس

سعي بدوي لتأكيده في بعض الدراسات التالية مثل : خلاصة مذهبنا الوجودي وتلمس بعض سماته في تراثنا في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ".

٢- وهذا المشروع نفسه يحيلنا الي البديات السابقة عليه ، وهي " مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية " الذي يشير اليه ست اشارات خمس منها مرتبطة بهيدجر [٥] و هذه الاحالة تجعلنا نتوقف عند أعماله ودراساته السابقة وفي مقدمتها :" مشكلة الموت " ١٩٤١ وكتابه عن " نيتشه " ١٩٣٩ وكذلك دراساته السياسية الأولي التي قدمها في جريدة مصر الفتاة ١٩٣٨[٦].

واذا توقفنا قليلا أمام عبارات بدوي في ختام دراسته عن مشكلة الموت نجده يقترح أقامه مذهبا فلسفيا عاما علي اساس مشكلة الموت " وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناءه بعد ، وانما انتهينا الي تحديد المعني الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر وبقي اذا إقامة هذا المذهب كله علي اساس البرنامج الذي رسمناه .. ويتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الاشعاع في النظرة الي الوجود " .

هذا ما يقوله بدوي؛ أنه يهدف الي تأسيس مذهب فلسفي ، لكن هل هذا فقط هو مقصده ؟

يبدو ان هناك هدف أخر يعلن عنه بدوي ، دون أن يعطينا تفصيلات كافية حوله ، هدف ينطلق من رؤية شبنجلر لتاريخ الغرب ، شغل به بدوي وأثر في توجهاته الفلسفية والسياسية ، وهو ميلاد حضارة جديدة غير غربية يقول:" والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوربية يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب ، لانه طور نهاية الحضارة وأذن بقيام حضارة جديدة [٧]. يقول : " أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضا بميلاد حضارة جديدة ، لان روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها الي الموت اتجاها يكشف لها عن سير الوجود . فكان منطق الحضارة إذا - سواء بالنسبة الي الحضارة الأوربية أوالي الحضارة الجديدة - يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم "[٨]

ينتقل بدوي في نهاية دراسته من الوجود الي الحضارة . وهذا يعني ليس فقط الانتقال من هيدجر الي اشبنجلر ، بل من السياسة إلى الفلسفة فالواقع التاريخي للعالم في هذه الفترة بداية الاربعينات ، الذي يحياه بدوي يتطلب تأسيس هذا المذهب الفلسفي

. معني هذا أننا امام مذهب فلسفي ورؤية في التاريخ وتوجه سياسي يحددان معالم هذا المذهب الفلسفي . وهذا يجعلنا نتوقف أمام عملين قدمهما بدوي هما : دراساته في المذاهب السياسية وكتابه عن نيتشه . وهذا يتطلب منا تحديد البدايات الاولي في توجيه نحو الفلسفة الالمانية التي اثرت في تكوينه ، كما انه أسهم في تقديمها للفكر العربي يقول :" لقد أسهمت بالعديد من المؤلفات والترجمات في تقديم الثقافة الالمانية الي القارئ العربي ، وصار اسمي مقرونا بالثقافة الالمانية في العالم العربي " [٩]

[٢]

يقدم لنا بدوي في "سيرة حياتي" صورة دقيقة توثيقية توضح بدايات تعرفه على الفلسفة الألمانية ، وتطور اهتمامه بها و إنتاجه فيها منذ سنواته المبكرة وحتى الآن. وهو يذكر أول اتصال عميق له بالأدب الألماني ، وهو لا يزال بالثانوي في الخامسة عشر من عمره عام ١٩٣٢ حيث الذكرى المئوية للشاعر الألماني جوته. ويشير إلى كتابات المصريين عنه في هذه المناسبة ، منهم: محمد حسين هيكل والعقاد "تذكار جيتي" مما وجهه إلى قراءة مؤلفات جوته ، ولم يجد في العربية سوى كتابين هما : "الام فرتر" ترجمة أحمد حسن الزيات ، والقسم الأول من "فاوست" ترجمة محمد عوض محمد ، ويحلل هاتين الترجمتين ، ويقارن الأخيرة بترجمته هو عن الألمانية وحين لم تسعفه هاتين الترجمتين اتجه إلى أمرين : الأول البدء في تعلم اللغة الألمانية وبدأ ذلك في اكتوبر ١٩٣٢ والثاني الاستعانة باللغة الانجليزية في الاطلاع على الأدب الألماني بعامة و مؤلفات جوته خاصة . ويذكر من هذه الأعمال التي اطلع عليها ترجمة لجوته كتبها ج.لويس ١٨٥٥ وترجمة فاوست وفلهام مايستر، ويذكر لنا المكتبات المتخصصة في بيع الكتب الألمانية بالقاهرة وهي : مكتبة فنك FINCK ومكتبة أوفرهم ومكتبة لينهرت ولاندروك [١٠](ص٣٦-٣٧-٣٨) .

وبالنسبة للفلسفة وهو في المرحلة الثانوية يذكر لنا الدكتور شفيق العاصي الذي درس في النمسا وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فيينا حوالي ١٩٣٠ ، وكان يقتني مكتبة غنية بامهات المؤلفات في الفلسفة وخصوصا مؤلفات الفلاسفة الألمان ، وهو يتقن الألمانية وله الفضل في تزويد بدوي بالمراجع الألمانية خاصة بعد نشوب الحرب العالمية الثانية وانقطاع السبل بيننا وبين ألمانيا .[١١]

وما يجب أن نشير إليه هو العلاقة بين توجهات بدوي السياسية واهتمامه بالفلسفة الألمانية والتي تتضح لنا في أول كتبه عن نيتشه . وبدوي حين يتحدث عن بداية اهتمامه بالسياسة ومتابعة أخبار هتلر ويذكر لنا ما لفت انتباهه إلى النازية لقد نشأ في وسط شديد الإعجاب بألمانيا ، وكان يتمنى لها الانتصار في الحرب العالمية الأولى ، ويتغنى بانتصاراتها في السنوات الثلاث الأولى من هذه الحرب . ويفيض بدوي في بيان أسباب هذه الحماسة لألمانيا . (ص٥٣-٥٤)

وهو حين يتحدث عن أساتذته يتوقف عند ما أفاده منهم خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الألمانية . فهو يذكر الكسندر كويريه ومعرفته باللغة والفلسفة الألمانية ، فقد درس في جامعة جوتنجن بين عامي ١٩١١-٨ حيث تتلمذ على هوسرل مؤسس الظاهريات وهلبرت الفيلسوف الرياضي ، ووجد فيه بدوي عزما على تعليمه مذهب الظاهريات وتوجيهه إلى الفلسفة الوجودية ، وتولى الإشراف على رسالته للماجستير بعد سفر لالاند ، لسعة اطلاعه على الفلسفة الألمانية .(ص٦٥)

وحين قدم كراوس إلى القاهرة للتدريس بالجامعة المصرية ، ذهب بدوي للقائه وأخبره بمعرفته باللغة الألمانية . وحين تأكد كراوس من إتقانه لها بعد قراءته في كتاب جولدزيهر "دراسات إسلامية" أخبر طه حسين بذلك ، وأرسله العميد في بعثة صيفية إلى ألمانيا وإيطاليا لتحصيل المزيد من هاتين اللغتين .ويفيض بدوي في وصف تفاصيل رحلته الأولى وهو طالب إلى ألمانيا حيث يحدثنا عن وصوله إلى ميونخ ويصف المدينة مع إعطاء معلومات سياسية وفنية عنها ، والدراسة الجامعية ومشاهدته لهتلر (ص٨٢) وحياته في المدينة ثم يتناول قضية اليهود في ألمانيا مفندا مزاعمهم بخصوص اضطهادهم (ص٨٦-٩٠) ويحكي لنا ذكرياته فيها ، واستفادته من فترة وجوده هناك في دراسة النازية حيث بدأ بكتاب "كفاحي" و "أسطورة القرن العشرين" والنشرات الرئيسية للحزب النازي والمؤلفات النظرية التي أسس عليها هتلر وروزنبرج الإيديولوجية النازية . وقد اعتمد على هذه الكتابات في سلسلة المقالات التي كتبها في جريدة "مصر الفتاة" صيف ١٩٣٨ وما تلاه.

ويظهر تأثيرين هامين نتيجة إقامته في ميونخ هما :

-الاتصال بالثقافة الألمانية والطبيعة الألمانية والروح الألمانية والسياسة الألمانية اتصالا حيا عميقا وتعاطفه العميق معها عن إدراك واع مع تيارتها طوال تاريخها تبلور أفكاره السياسية حول الوطنية النابعة من صميم الشعور بمصر ومكانتها في الماضي وكان النموذج العيني الذي ينبغي استلهامها هو ما تحاول النازية تحقيقه لوطنها ألمانيا.(ص٩٤)

[٣]

وحين عاد الي القاهرة وانضم الي حزب مصر الفتاة كتب في جريدتها عدد من الدراسات تمثل كتابات الشباب المبكرة ، وهي ذات طبيعة سياسية فلسفية ، حيث تناول في عدة دراسات مشاكل السياسة الدولية وخصص منها خمس حلقات عن مشكلة البحر المتوسط، وتقارير حول السياسة الدولية ، وقضايا المعترك الدولي وفي مقدمة هذه الدراسات ما كتبه عن فلسفة المذاهب السياسية : مذهب الفاشية ، والنازية، الذي تناول فيه برنامج الحزب النازي (ترجمة) الحركات السياسية والبرامج ، العنصرية في مذهب النازية ، جبهة العمل الألمانية ، نظرية القيادة ومبدأ التصاعد ، الحزب والدولة مستعينا بكتب الفرد روزنبرج وكتاب كفاحي لهتلر ، ورسائل الحزب النازي

ويظهر أثر كتابات بدوي السياسية على كثير من القوى السياسية المصرية في هذه الفترة خاصة قادة تنظيم الضباط الأحرار ورموز الوطنية المصرية مثل : عزيز المصري ، الذي قرأ مقالات بدوي في "مصر الفتاة" عن النازية والفاشية ، ولما كان معجبا بالألمان ويحسن شيئا من اللغة الألمانية ، فيما يقول بدوي ، فقد انصب الحديث بينهما حين التقيا عن الألمان وهتلر والثقافة الألمانية .(ص١٤١) وقد اتهم بدوي من قبل الماركسيين أنه يروج للمثالية الألمانية وفلسفة نيتشه ، فالأولى تعادي مادية ماركس وإنجلز ، و نيتشه كان من ملهمي النازية عدوة أمهم الكبرى روسيا (ص٣٨) وحين يتحدث عن أصحاب الفضل في الإفراج عنه بعد اعتقاله في ليبيا يذكر الرئيس أنور السادات والدكتور محمد حسن الزيات وزير الخارجية ، وكان السادات ممن التقى بهم عند الفريق عزيز المصري ، شديد الإعجاب بكتاب بدوي نيتشه وقد صرح

فيما بعد في خطبة أقامها للأدباء في الإسكندرية ، أنه متأثر تمام التأثر بكتابي هذا نيتشه. وظل مؤمنا بفلسفة القوة التي دعا إليها نيتشه وعرفها هو من كتابي إلى أن انتصر في حرب أكتوبر ١٩٧٣ (سيرة ص١٤٩)

[٤]

يبدو هذا التوجه الفلسفي والسياسي المؤيد لألمانيا وفلسفة القوة في أول كتب بدوي ، وهو كتابه عن نيتشه الذي ظهر بالقاهرة في أكتوبر ١٩٣٩ والذي راج رواجا عظيما حتى نفذت طبعته الأولى ألفي نسخة بعد عامين أثنين رغم أنه أول إنتاج له . ويرجع السر في رواجه إلى ملائمته للظروف إنذاك ، ظروف الانتصارات الكاسحة للجيش الألماني وقبول الفكر الألماني الرامي إلى القوة والحرب والانتصار . ومن الفئات التي أقبلت بشدة على قراءة هذا الكتاب فئة ضباط الجيش الذين كانوا ذوى تطلعات سياسية ، ومنهم جمال عبد الناصر وأنور السادات كما صرحا مرارا ، لكن أشد هؤلاء الضباط حماسة للكتاب كان الضابط أحمد عبد العزيز ، الذي استشهد في فلسطين ١٩٤٨ ... "وقد أخبرني (فيما يقول بدوي) أنه فرض على طلابه أنذاك كتابي "نيتشه". وقد أوصى بأن يكتب على قبره هذه العبارة التي كتبها نيتشه وأوردها بدوي "لكي تجني من الوجود أسمى ما فيه عش في خطر" ". يقول بدوي :"في اللقاء الوحيد بيني وبينه في بيته بمصر الجديدة ، راح يردد لي عن ظهر قلب كثير من الجمل المنحوتة الحماسية في كتابي" (ص١٥١-١٥٢).

سبق لنا أن تناولنا " نيتشه / بدوي " في دراسة بهذا العنوان واوضحنا فيها أهمية هذا العمل في أية قراءة تسعي لتحديد فكر بدوي . ولا ترجع هذه الاهمية الي كونه أول كتبه ، وهو لم يصدره باعتباره جزءا من مهامه التدريسية بالجامعة ، ولا لأنه أول دراسة فلسفية بالعربية عن نيتشه ، المعروف جيد قبل نشر بدوي كتابه ، بل ترجع أهمية كتاب بدوي الي سببين هامين من وجهة نظرنا :

الاول : سياسي خالص ، حيث مثل فكر نيتشه بالنسبة له الاساس النظري لتوجيهه السياسي في فترة مبكرة من حياته .

الثاني : سبب ذاتي تماما يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وافكار نيتشه الارستقراطية المتحررة ورفضه للعادات والقيم القديمة ونظرته في الحياة والكون

التي تمثل سموا نظريا وثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية والدولة بمؤسساتها .

عرف نيتشه في العربية قبل كتاب بدوي حيث قدمه فرح أنطون في مجلة الجامعة عام ١٩٠٧ كما يخبرنا في المجلد الثالث ، السنة السادسة ابريل ١٩٠٨ واصدر مرقس فرج بشارة أثناء الحرب العالمية الاولي أول كتاب بالعربية عنه وكتب سلامة موسي " نيتشه وابن الانسان" بالمقتطف المجلد ٣٤ عام ١٩٠٩ ، "ومقدمه السوبرمان " در مطابع المستقبل طبعة ١٩٢٧ ونيتشه فتنة الشباب " في هؤلاء علموني " . وعرض أحمد أمين له في مجلة الثقافة وثار جدل كبير حوله بين فليكس فارس مترجم " هكذا تكلم زرادشت " وإسماعيل ادهم حول فلسفته وترجمتها . وقبل ذلك كتب العقاد عدة دراسات حول نيتشه في جريدة البلاغ . كما اهتم به انطون سعادة كما تشير سعاد حرب في دراستها عنه .[١٢]

ويلاحظ علي هذه الأعمال وغيرها عدة ملاحظات اولها غلبة التناول الأدبي عليها وثانيها محاولة رد نيتشه عند البعض الي حظيرة الدين كما فعل فليكس فارس ومن بعده بولس سلامه ، ثالثها أن تقديم نيتشه الي العربية كان يهدف الي بيان دوره في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم .[١٣]

إن الغاية التي يتغياها بدوي في تصديره لكتاب نيتشه هي التأكيد على ضرورة الثورة الروحية . فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم ، وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع في أشد الحاجة إلى أن يطرح مكانها نظرة أخرى , كلها خصب وكلها قوة ، وكلها حياة ؛ وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء .

ويحدد لنا خصائص هذه النظرة اتفاقا مع توجيه السياسي الذي يسعى للنهضة ويقدم برنامجا للرقي يقوم على الفكر الفلسفي والنظرة الجديدة للعالم يقول : "فلا بد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر ، محققة لمقتضيات هذا العصر ، باذلة جهدها في التوفيق بين متناقضاتها . وفي حل ما تستطيع من مشكلاته حاسبة حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يطرب فيه من أحداث .. فلكي نضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة ، ولكي تكون لها قيمة - حقا - في السمو بالحياة

والارتفاع بدرجة الوجود ، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بكل ما فيه من أشكال ومن تعقيد.(١٤)

إذا توقفنا أمام تصدير بدوي - وهو تصدير ذو دلالة - لظهرت لنا دلالة اختيار نيتشه ، ضمن سلسلة الفلاسفة في خلاصة الفكر الأوربي ، وهي دلالة سياسية أيديولوجية ، تهدف إلى مايسميه بدوي : القيام بثورة روحية أقتضتها ظروف الحرب، فإذا كانت الحرب الماضية (العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية ، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية .

وإذا تساءلنا لماذا نيتشه بالتحديد؟ وبدوي في نظرنا هو نيتشه العربي قد يخطر على الذهن تشابه في التكوين الفكري بين المفكر العربي والفيلسوف الألماني . وإذا كان ذلك صحيحا فما هي أوجه التشابه بينهما؟ وما هي مكانة نيتشه في فكر بدوي؟ علينا أن نشير - قبل تحليل ما بينهما من تشابه انطلاقا من كتاب بدوي عن نيتشه - إلى ضرورة أن نميز بين عرض بدوي المبكر للفيلسوف الألماني في كتابه الأول ، وبين الإشارات التي ذكرها عنه في كتاباته ودراساته التالية وهي إشارات قليلة موجزة ولكنها ذات توجه أساسي في تكوين بدوي الفلسفي تختلف تماما في توجهها عما في كتابه الأول ، الذي نعده أقرب إلى الثقافة السياسية التي يتبناها ويدعو إليها بدوي. وإن كان لا يخلو من بعض الأفكار الفلسفية التي شغل بها المفكر العربي في فترة ابداعه الأولى.

[٥]

ويظهر تأثير الفلسفة الألمانية ، هيدجر ونيتشه تحديدا في ابحاثه الاكاديمية خاصة الماجستير والدكتوراه . ويتضح فيهما اثر فلسفة هيدجر على اختيار الموضوعات والمعالجة يقول بدوي " و إسهامي في الفلسفة الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هيدجر ويعد إكمالا لمذهبه في عدة نواح .

وقد أشرنا من قبل الي خاتمة رسالته " الموت في الفلسفة الوجودية" الي تمايز مشروعين عند بدوي هما مذهبه الفلسفي ومشروع سياسي حضاري اجتماعي . يأتي اولهما تأسيسا للثاني . ويكتب بدوي مشيرا الي موضع تلمس هذا المذهب الفلسفي

بقوله :" الخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الملخصين اللذين كتبهما تلخيصا لرسالته " مشكلة الموت ..." و" الزمان الوجودي"(١٤) والصورة الاجمالية لبحثه مشكلة الموت توضح ذلك فهو يتناول فيها :

أولا : اشكالية الموت .

ثانيا : عناصر مشكلة الموت .

ثالثا:المشكلة الحقيقية للموت ، كيف يمكن ان تكون مركزا لمذهب في الوجود

رابعا : المعني الحضاري لهذه المشكلة .

الموت اشكال ، واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة الي أنسان ما ، هي اللحظة التي تؤذن بان هذا الإنسان قد بلغ درجة عالية من الشعور بالشخصية .. والتفكير في الموت يقترن به دائما ميلاد حضارة جديدة ، فان ما يصدق علي روح الافراد يصدق كذلك علي روح الحضارات ... وكل مذهب يفني الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت وهذا ما فعله مذهب المثالية لهذا ينتقد بدوي اعلي صورة بلغتها المثالية الالمانية عند هيجل . وأن كان هيجل قد عني بهذه المشكلة فأن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته ، وإنما عوامل أخري خضع لها هيجل هي: المسيحية والرومانتيكية . . ويشير بدوي ثانيا الي ارتباط الموت بالحرية . والمذاهب التي لم تقل بالحرية لم تضع مشكلة الموت وضعا حقيقيا ، وهذا ايضا من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الالمانية ، لأنها وان قالت بالحرية ، فانها لم تفهم الحرية علي أنها الحرية الفردية ، وانما فهمتها علي أنها الحرية الكلية .

ومن الناحية الموضوعية هي (مشكلة الموت) إدراك الوجود علي أنه يقتضي بطبيعة التناهي ، حتي يمكن أن ننظر الي الموت نظرة حقيقية علي اساس أنه عنصر مكون في الوجود . ويناقش نظرة كل من افلاطون وشوبنهور للموت . فالموت جزء من الحياة وليس مضادا لها وهذا ما فعلته فلسفة الحياة : خصوصا عند أشهر ممثليها من الالمان : نيتشه وزامل ، فالموت حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته كما في فلسفة الوجود عند هيدجر ثم ياسبرز . ويتناول بدوي مذهب الوجود عند هوسرل

ثم تلميذه هيدجر . ويتابع هيدجر في تحديده للوجود وأن جوهره هو الزمانية . فهيدجر قد ثار علي التفسير المألوف للزمان . ويؤكد صفات الوجود الاصلية هي عينها صفات الزمان ، ومعني هذا أن الوجود والزمان شئ واحد . ويناقش ماهية الزمان الوجودي أو الزمانية عند هيدجر حديثا يبدو ممهدا لموضوع دراسته التالية . يقول وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناؤه بعد وانما انتهينا الي تحديد المعني الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر ... وبقي لنا اقامة هذا المذهب كله علي اساس البرنامج الذي رسمناه وهذا ما فعله في الزمان الوجودي .

لن نعرض أو نلخص ما قدمه بدوي في "الوجود والزمان" ، يكفي نظرة الي محتوياته ، حتي يتبين لنا أنه يتكون من قسمين الأول الوجود بالزمان ، وهو نقد للنظريات الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة للزمان ويحتوي الثاني الوجود الناقص مذهبه الذي يتناول فيه التناهي الخالق ، مقولات الإرادة ، منطق جديد علي اساس فكرة التوتر ، التاريخية الكيفية .

أن ما يهمنا هو بيان أثر الفلسفة الالمانية خاصة هيدجر في هذا العمل . حيث يلاحظ أن ول استشهاد في أول صفحات الكتاب من الوجود والزمان " لهيدجر وفي الصفحات الاخيرة منه تحديد توجهات مذهبه بالنسبة إلى ما قدمه هيدجر ، بالاضافة الي حضور هيدجر علي امتداد كل الموضوعات التي ناقشها بدوي .

يعرض بدوي للوجود عند هيجل ، وهو الوجود المطلق او الهوية الخالصة (ص٧) الذي يهمل كل تعيين ، فهو وجود خاو . (ص٨) ويفيض في بيان مذهب هيجل ويعرض للزمان عنده ، وهو زمان ليس له أي دور في مذهب يجعل التطور منطقيا خالصا ص ١٦) ويعتمد علي مؤلفات الشباب ، المنطق ، ظاهريات الروح، موسوعة العلوم الفلسفية بالألمانية وما كتب عن هيجل مثل كتاب جان فال :" الوعي الشقي في فلسفة هيجل " وكتاب هيمن " المذهب والمنهج في فلسفة هيجل " ويناقش هيجل وينتقده انتقاد هيدجر له الذي لاحظ ان نظرية الزمان عند هيجل لا تخرج عما قاله ارسطو ، فكلاهما يري جوهر الزمان في الآن ، وكلاهما ينظر الي الآن كحد ، ويفسر الآن علي أنه نقطه ". (ص٢٠) ويواجهه بكيركجارد (ص ٢٨ وما بعدها) ويميز معني الوجود تميز هيدجر (٤٠،٤٤) وينتهي في هذا الجزء من العمل الي أن

عدم تفسير الوجود علي أساس الزمان هو العلة في أخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الأن . والذين حاولوا منهم أدخال االزمان في تفسيرهم لم يفهموا الزمان بمعناها الحقيقي ، بل كانت لديهم فكرة أما مبتذلة زائفة ، وأما ناقصة (ص ٤٥) والوضع صحيح فيما يري هو أن نفهم الوجود علي أنه زماني في جوهره وبطبيعته .

ويتناول الوجود اللا زماني عند القدماء ثم عند المحدثين ويعرض لنظرية كانط في الزمان خاصة في صورتها النهائية عنده في نقد العقل الخالص في القسم الثاني من الحساسية المتعالية ، فالزمان عيان خالص " حدس أولي " (ص ١١٠) ويري أن كانط يخلط بين الزمان والمكان (ص ١١٩) ويقف عند نقد كل من برجسون واشبنجلر له (ص ١٢٠ وما بعدها) ويرجع الي كتابات كانط الالمانية وما كتبه كل من بتون" ميتافيزيقا التجربة عند كانط " فاينجر " شرح نقد العقل المجرد لكانط " ويشير الي الزمان عند نيوتن . وقد أهتم بفلسفة كانط في الزمان والمكان كل من صادق جلال العظم في رسالته بالانجليزية وعبد القادر بشته في رسالته بالفرنسية. وبعد أن يعرض للزمان عند نيوتن يميز بين نوعين منفصلين من الزمان هما : الزمان الذاتي (وهو وجود الانسان) والزمان الفيزيائي (وهو وجود الاشياء في العالم ". (ص ١٤٧).

ويتضح اسهام بدوي بعد العرض النقدي لنظريات الزمان السابقة عليه ، في تناوله للوجود الناقص ، وهو يستعين في تحديد للمنطق الجديد الذي يقدمه ؛ الوجداني، الإرادي القائم علي التوتر بالفلاسفة الألمان خاصة : ماكس شيلر _ ص ١٦١،٦٨، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٩، ١٨٠) ويعتمد على كتاباته المختلفة : معني الالم ، الحب والعلافة ، اخلاقيات في ترجمتها الفرنسية ، كما يستشهد بشوبنهور صفحات (١٢٠،٣٥، ١٥٤، ١٦٠، ١٩١) و يذكر ياسبرز صفحات (٤٠،٤١، ١٢٩، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٠) وكذلك ادموند هوسرل (٢٠٦،٢٠٧) واشبنجلر (ص ٧٢-٨٤، ٩٣، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٩٣) ونيتشه (١٨٢،١٨٣).

وفي مقدمة هؤلاء جميعا يأتي هيدجر ، الذي يستهل بدوي كتابه بتعريفه لخصائص الزمان المطلق (ص ٣) ويستخدم Existenz بالمعني الذي استخدمه به

هيدجر (ص ٤٠) الوجود الماهوي ، ويتحدث عن الانية Dascin والسقوط " فالانية هي اولا وبالذات وجود في العالم المثير للهم . ويري أن من الضروري التمييز بين الناحية الموجودية Ontusch المتصلة بالكائن الموجود واقعيا والناحية الوجودية Ontalogisch المتصلة بالوجود . ويشير الي مشكلة الموت ، ويري أن ايضاح هيدجر للسقوط غير مقنع (ص ٤٤) ويبين ويحدد الآنية كنوع من التفسير والفهم للوجود الممكن أو الماهوي كما يقول هيدجر (ص ٤٥) ويعتمد علي كتابه " كانط ومشكلة الميتافيزيقا " و" الوجود الزمان " لبيان تعريف أرسطو واليونان للزمان(ص ٧٣).

ويزداد حضور هيدجر في عرض بدوي لمذهبه وفي مقولات منطق الإرادة الذي يقدمه لنا ، فهو يستشهد بما قاله هيدجر عن القلق في كتابه " ما الميتافيزيقا؟" (ص ١٧١) والوجود والزمان (ص ١٧٥) ويقارن تحليلات الصوفية بمثيلاتها في فلسفة هيدجر (ص ١٧٧) وفي شرح معني العلم يميل الي موقف هيدجر وليس ياسبرز (ص ١٩٠) وأن كان لا يأخذ كل ما قاله هيدجر عن العلو بحروفه وإذا كان العلو عند هيدجر قد خلا من كل طابع دنياميكي ، اما نحن - بدوي - فنوكد هذا الطابع الي أقصي حد لذا أسماه التعالي . والحق أن مذهب هيدجر في الوجود بوجه عام مطبوع بطابع استاتيكي ، يشعر بالاستسلام . ولذا يمكن أن ننعت فلسفته بانها فلسفة مستسلمة الي حد بعيد "(ص ٢٠٠).

وفي حديثه عن الوجود الزائف فقد عني به هيدجر في حديثه عن السقوط وتناوله بدوي في "مشكلة الموت " فلن يبحث فيه من جديد ويلاحظ علي تحليل هيدجر أنه مشوب بطابع الاستسلام الذي اشار إليه بدوي من قبل (ص ٢٠٣-٢٠٤) كما يعرض رايه في العدم اعتمادا علي ماالميتافيزيقا؟ (ص ٢٢٣-٢٢٤) ولكن ليس معني هذا ان مسألة العدم هي المسألة الوحيدة في الميتافيزيقا عند هيدجر (ص ٢٣١) وهو يضيف أنه لا يستطيع أن يقف عند فكرة العدم بوصفه التناهي المطلق ، فهو يأخذ برأيه لكن يريد أن يتجاوز هذا الوصف للعدم ليقول أن التناهي الذي مصدره العدم "تناه خالق" (ص ٢٣٢)...وهو لا يستطيع الأخذ بما قاله به هيدجر لأنه تحليل ناقص لمدلوله (ص٢٣٣). وهو يقول أن العدم هو الأصل في الحرية مثل هيدجر (ص ٢٣٥) ويتفق معه في القول بأن المستقبل هو الآن الأصلي في الزمانية (ص ٢٥٧،٢٥٨) كما أشار الي ذلك في رسالته للدكتوراه ويضيف بدوي أن هناك اختلاف

قليل ، حيث يجعل من الماضي مصدر التناهي ليشير في النهاية الي أن الفارق ليس كبيرا جداً بين رمي اليه هيدجر وما نذهب اليه نحن " (١٥٩).

وهو يؤكد كما اشرنا الي ان اسهامه في الفلسفة الوجودية انما يرتبط مباشرة بوجودية هيدجر ويعد اكمالا لمذهبه في عدة نواح :

أولا : في تفسير ظواهر الوجود علي أساس الزمانية .

ثانيا : وضع لوحة مقولات ، وفقا لها ينبغي تفسيرا أحوال الوجود ، فكما فسر كانط الاحكام العقلية وفقا للوحة مقولات الاثني عشر كذلك وضع - وهذا ما لم يفعله هيدجر ولا غيره من الفلاسفة الوجوديين - لوحة مقولات تفهم وفقا لها أحوال الوجود . وتتميز هذه اللوحة بأنها تقوم علي التوتر في أحوال الوجود مما يهب الفهم تفسيرا ديناميكيا للوجود قائما علي ديالكتيك عاطفي وارادي .

رابعا: تفسير العدم بإنه الهوات القائمة بين الذرات ، لأن الوجود منفصلا وليس متصل

وقد تناول بدوي الزمن في المذهب الوجودي عند هيدجر مرة ثانية في كتابه "دراسات في الفلسفة الوجودية" ١٩٦١.

[٦]

من الواضح أن بدوي يواصل في "الزمان الوجودي" تأسيس مذهبه ويتعمد التأكيد بشكل مقصود علي الاختلاف بينه وبين هيدجر . يضاف ذلك الي تميزه بين المذهب الفلسفي والرؤية الحضارية الجديدة او المشروع السياسي الذي يدعو اليه فماذا تم في كل منهما بعد البدايات الأولي ؟ يقول بدوي أن مذهبه أو مشروعه " الفلسفي يتحدد في ما كتبه عن " الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" الا اننا سنتابع اعماله الفلسفية العامة وفي الفلسفة الحديثة لمعرفة تعامله التالي مع الفلسفة الألمانية والفلاسفة الألمان . ثم في الفقرة التالية موقفه من المستشرقين الالمان تمهيدا لمتابعة موقفه السياسي .

يحدد لنا بدوي خطوات مشروعه الفلسفي التالية في جانبين بالاضافة الي المبتكرات الاول الدراسات الإسلامية والثاني خلاصة الفكر الأوربي . ولقد تطور هذا الجانب

الثاني من النموذج الذي قدم فيه الكتب الثلاثة الاولي نيتشه ، واشبنجلر وشوبنهور الي النموذج اكثر توسعا واشد اعتمادا علي النصوص والتفاصيل مثلما فعل في كتابه عن شيلنج ثم خصوصا في كتابيه عن أمانويل كانط وهيجل كل منهما في أربعة كتب. وحتي لا نعيد ما سبق من جهود من تناولت كتابا بدوي عن الفلاسفة الألمان نحيل الي دراسة كل من منى يوسف عن اشبنجلر وسعد عبد العزيز حباتر عن المثالية الالمانية "شيلنج"(١٧) سوف نعرض لعمليه عن كانط وهيجل ؛ والذين سبق أن تناولهما في الزمان الوجودي كما مر بنا .

و منذ عام ١٩٧٧ بدأ داعية الوجودية في الفكر العربي الكتابة عن صاحب العقلانية النقدية مصدرا كتابه عن كانط بتنبيه يقول فيه:"أرسطو في العصر القديم و كانط في العصر الحديث :هما قمتا الفكر الفلسفي . و قد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتابا ، فلا أقل بأن نخص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الاجزاء " ، و الحقيقة أن هذا الكتاب المتعدد الأجزاء هو اربعة كتب . يتناول أولها، الذي عنوانه "ايمانويل كنت" حياته و مؤلفاته في القسم الأول ، و فلسفته في القسم الثاني حيث يعرض بعد التمهيد نظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم في المرحلة النقدية حيث يتناول نقد العقل النظري المحض في عدة أقسام و أبواب : القسم الأول الحساسية المتعالية ، والثاني التحليلات المتعالية ويعرض في ثلاث أبوب: تحليل التصورات ثم تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي ثم الديالكتيك المتعالي و في القسم الرابع النظرية المتعالية للمنهج متابعا بدقة كانط و تقسيم نقد العقل النظري المحض حيث ينهي هذا القسم بالهيكل المعماري للعقل المحض و بهذا يختتم المرحلة الشاقة الطويلة التي قطعها كانط في نقد العقل المحض و بهذا يتم بدوي فيلسوف الوجودية الكتاب الأول عن فيلسوف العقل و المعرفة.

و يمثل "الأخلاق عند كانط" الصادر عام ١٩٧٩ الكتاب أو الجزء الثاني من عمل بدوي عن كانط و يعرض فيه مشكلة الميتافيزيقا ، ثم الأخلاق ، الارادة الخيرة ، الواجب ، الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق و من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملي المحض ، نقد العقل العملي ، تحليلات العقل المحض العملي ، ديالكتيك العقل العملى ، منهجيات العقل المحض العملي ، مذهب

الفضيلة ، و يتناول فيه واجبات الانسان المختلفة ثم منهجيات الأخلاق لينهي الجزء الثاني من عمله.

و يتناول الكتاب الثالث من سلسلة كتبه " فلسفة القانون و السياسة عند كانط"، وقد صدر أيضا عام ١٩٧٩ . والحقيقة أن هذا العمل يعرض ويلخص بقية جوانب فلسفة كانط المختلفة ولا يكتفي بالقانون والسياسة حيث يتناول أيضا - دون أية تقسيم أي أبواب أو فصول - النزاع بين الكليات الجامعية : ما هي الجامعة؟ ، أحوال الكليات، مبدأ تقسيم الكليات الجامعية وخصائص كليات : اللاهوت ، الحقوق ، الطب، الفلسفة (الآداب) . والنزاع اللامشروع بين الكليات العليا والدنيا والنزاع المشروع بينهم ، ويتناول فلسفة التاريخ : التاريخ العام ، هل النوع الإنساني يتقدم نحو الأحسن باستمرار ؟ بداية التاريخ ، نهاية كل الأشياء . ثم يعرض علم الجمال عند كانط ماهو؟، أحكام الذوق ، ما هو الجميل؟ ، تحليلات السامي (الجليل) ثم الفن وتقسيم الفنون الجميلة.

ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط . كما كتب بدوي مادة طويلة عند كانط في الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة (١٩٨٤) حيث يعتبره أعظم فلاسفة العصر الحديث ويخصص له (٢٥ صفحة كبيرة ذات عمودين) متناولا حياته وتطورها إلى مرحلتين ما قبل النقد والمرحلة النقدية ثم يعرض لفلسفته في المرحلة الأولى ثم الثانية ويفيض في تحليل كتابه الأساسي "نقد العقل الخالص" (المحض) بتقسماته ومسمياته المختلفة ونقائض العقل المحض معطيا عدة ملاحظات حولها ثم يتناول اللاهوت النظري ، والأخلاق ثم السياسة ويشير في مراجعه إلى أوسع وأعمق دراسة عن كانط كتبت بأية لغة هي كتابنا (إيمانويل كانط) في أربعة أجزاء ويقدم ثبتا مطولا بمؤلفاته والدراسات حول فلسفته.

يقدم لنا بدوي " مدخل جديد الي الفلسفة " ١٩٧٥ . وتتضح الجدة في مسألتين الأولى ذكره مجموعة " من أحداث المراجع ": بنفست ، فوكو دريدا ، باشلار ، التوسير ، جيل دولوز ، وأن كنا لا نجد استشهاد بهم علي امتداد صفحات الكتاب . والثانية . نماذج من فلسفات العلوم الجزئية في القسم الخامس يعرض فيه أحداث النظريات في فلسفة اللغة ، وفي فلسفة التاريخ . بالإضافة الي الموضوعات الرئيسية في الفلسفة : طبيعة الفلسفة في القسم الأول ، نظرية المعرفة ، نظرية الوجود ، الإلهيات في

الأقسام الثاني والثالث والرابع يبدأ بتقديم تعريفات الفلاسفة المعاصرين للفلسفة ، خاصة الالمان فنلباند ريكرت (ص ١٣-١٤) وشيلر (١٤-١٥) وشليك (١٧-١٩) وياسبرز (١٩-٢٤) الذي يعرض له ايضا في وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب (ص ٥٩-٦٠) وفي حديثه عن الوجودية في الفصل الثاني من القسم الثاني (ص ١٤٨-١٤٩) كما يعرض لاراء في فلسفة التاريخ التي قدمها في كتاب " أصل التاريخ وغايته (صفحات ٣١٨-٣٢٩) بالإضافة إلى كانط وهيجل حيث يتناول الاول في الذاهب القائلة بالإمكانية النسبية للمعرفة (صفحات ١٢٣-١٢٧) والثاني في تناوله وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب (صفحات ٥٣-٥٤-٥٨) وفي حديثه عن المذاهب الجدلي ص(١٤٢-١٤٣) وفي عرضه للعدم في نظرية الوجود (ص ١٨٤) . وقد اشار في عرضه للنظريات الحديثة في فلسفة اللغة الي جهود فتجنيشتين وقام بتحليلها (ت ٢٤٥-٢٤٩) كما عرض لفلسفة التاريخ عند كل من دلتاي (من ٢٨٤-٢٨٩) وزامل (٢٩٠-٣٠١) ومن الواضح أنه في المدخل الجديد يعود الي البديات فهو يبدأ بتعريف هوسرل للفلسفة (ص ١٢-٥١) ويعرض مذهب الظاهريات (صفحات ١٣٢-١٣٥) ويشير في القسم الثالث نظرية الوجود الي " الزمان الوجودي " أشارات متعددة صفحات ١٧٥،١٨٠،١٨٦، ١٨٧) وفي حديثه عن الزمان (ص ٢٠٠) كما يشير في نفس الموضوعات الي هيدجر في حديثه عن الوجودية (١٤٨،١٥١) والوجود (١٧٦) والعدم (١٨٤،١٨٥) ونظريته في اللغة صفحات (٢٥٧-٢٦٣).

وربما يفيد عرض موقف بدوي من المستشرقين - وسنتناول فقط الألمان منهم - في بيان تحوله من متابعة الأفكار الغربية إلى اتخاذه موقفا أكثر استقلالا يضع الفكر الغربي في حدوده . ويمكنا تحديد مراحل ثلاث في تعامل بدوي مع أعمال المستشرقين ، الأولى تتسم بالإعجاب والمتابعة لأعمالهم وترجمتها والكتابة عنها مثلما فعل مع هانز هينرش شيدر الذي ترجم له بحثه "الشرق والتراث اليوناني" تحت عنوان "روح الحضارة العربية" و كما ترجم كذلك "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري" وترجم لماكس مايرهوف الذي يصفه بأنه من أعظم الباحثين في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب بحثه "من الإسكندرية إلى بغداد : بحث في "تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب" ونشره في "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" . كما ترجم في نفس الكتاب دراسة كارل هنيرش

بكر الذي وصفه بأنه عالم واسع الأفق في موسوعته للمستشرقين . وقدم دراسة نيلدكه الذي الذي يعد شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع من "تاريخ ونقد الشعر العربي القديم" في كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر العربي القديم". إلا أننا نجد تحولا في موقفه من المستشرقين مع صدور كتابيه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه" و "الدفاع عن محمد".

وقبل هذا نجد مرحلة وسطى تتسم بتغير في تقييم بدوي وموقفه من بعض المستشرقين وهي المرحلة التي تعبر عنها موسوعته "المستشرقين" وتتميز هذه المرحلة النقدية الموضوعية بمسألتين :

الأولى : تصحيح الأخطاء العلمية للمستشرقين والتحليل الموضوعي لدراساتهم

الثانية : إدانة التوجهات السياسية المعادية والتعصب الديني في كتاباتهم. يتضح هذا في تحليله الموضوعي لهؤلاء في الآتي : الإشادة بدقة أعمال مستشرق ما وفي نفس الوقت ينتقد جوانب أخرى في عمله، كما في تقييمه لأعمال ستيتشنيدر (ص٢٤) وفلوجل (ص٢٨٦) .ويصدر حكما قاسيا على المستشرق الألماني هورتن (ص٤٣٠). وتتمثل إدانته، التوجهات السياسية والتعصب الديني . لديهم في تناوله للمستشرق اليهودي يعقوب بارت(ص٨١) وبروكلمان (ص٦٥) .

وقد تحول موقفه من المستشرقين في مرحلة ثالثة هي المرحلة الأخيرة التي كتب فيها دفاعا عن القرآن ، وعن محمد ، وانتقل من ترجمة وتبني أراء ومناهج المستشرقين إلى إعادة النظر فيما كتبوا خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامي والقرآن الكريم وحياة النبي ، وأصبحت القضايا الدينية هي محور حواره معهم . ومن الواضح أن أعماله الأخيرة تتسم بعدة سمات. أهمها الدراسة التاريخية أو قل الحفر في الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوربا . ويناقش أعمال : مرجليوث ، وجولدزهير وفنسنك ونولدكه بالإضافة إلى مناقشات تفصيلية لما قدمه كل من : سبرنجر ، هورفيتز ، وفرنربيل ، وكاتياني عن الإسلام . ويناقش في الفصل الأول والثاني من كتابه "الدفاع عن محمد" ما أورده سبرنجر من تفسيرات خيالية عن زواج محمد

(ص٨٥) ويناقش في الدفاع عن القرآن فنسنك فيما يتعلق بمفهوم صفة أمي ، وفي تحويل القبلة (ص١٨) وكذلك هورفيتر (ص١٥) ويناقش نولدكه (صفحات ٨٩-٩٠).

نستنتج من موقف بدوي من المستشرقين عدة نتائج منها : أهتمامه الكبير وعنايته المستمرة منذ كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية حتى أعماله الفرنسية ١٩٨٩ بأعمال المستشرقين ، خاصة الألمان.

ثانيا : الانتقال من متابعتهم إلى موقف الاستقلال عن نظرياتهم ومناهجهم .

ويؤكد هذا ، استمرارية بدوي في حدسه الأساسي ، الذي ذكره في نهاية تلخيصه لأطروحته "الموت في الفلسفة الوجودية" بأفول حضارة الغرب وبداية ازدهار حضارة جديدة ، وأن هذا الدفاع الديني يجد سنده الفلسفي في رؤية تاريخية حضارية تنطلق من موقف بدوي السياسي ، أو قل أن بدوي ظل محافظا على قناعاته الفلسفية والسياسية الأولى وأن اتخذت مظهرا دينيا وهو ما حدث بالفعل لدى زعيم حزب مصر الفتاة الذي إنتمى إليه بدوي في شبابه المبكر أحمد حسين . مما يجعلنا في خاتمة هذا البحث نطرح سؤالنا الأساسي حول عمل بدوي والذي جعلناه عنوانا لدراستنا هل هناك توجها سياسيا متميزا ذو رؤية تاريخية حضارية لدى بدوي يضاف إلى توجيه الفلسفي الوجودي؟ أم أن جهده فلسفي ينتمي فقط إلى الفلسفة وتاريخها؟

---

(1) La Probleme de la Mort dans la Philosophie existentielle . le Caire 1965

وأنظر تلخيص هذه الأطروحة في بدوي ، موسوعة الفلسفة ، الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤ ص ٢٩٨-٣٠٦

(2) راجع المناقشة التي أثارها مراد وهبه تحت عنوان رؤيتي لعبد الرحمن بدوي في مجلة إبداع ، أكتوبر ١٩٩٥ والتي رد عليها كل من محمود أمين العالم ، بدوي ذلك المجهول ، واحمد عبد الحليم عطية رؤيتي لرؤيته بنفس المجلة العدد الثاني ورد وهبه "أزمة مشروع" وبالنسبة إلى موقف بدوي السياسي راجع دراستنا : كتابات بدوي السياسية مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، العدد ١٠٠

(3) بدوي : الموسوعة الفلسفية ، ج١ ، ص ٢٩٥

(4) بدوي : الزمان الوجودي ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ ص ٢٥٩.

(5) بدوي :المرجع السابق صفحات ٤٤-١٧١-١٩٠-٢٠٧-٢٣١-٢٥٩.

[٦] عرضنا لهذه الأعمال في مجلة آدب ونقد العدد ١٠٠ وسوف نتناول خطوطها العامة في فقرة لاحقة من هذه الدراسة.

[٧] بدوي : موسوعة الفلسفة ، ص ٣٠٦.

[٨] الموضع السابق

[٩] بدوي : سيرة حياتي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٩ ، ص٢٢٧

[١٠] المصدر السابق : ص ٣٦-٣٧-٣٨

[١١] المصدر نفسه ص ٤٥

[١٢] سعاد حرب : بعض تحولات التقاطع بين سعادة ونيتشه ، مجلة اتجاه ، بيروت العدد ١٥ فبراير ٢٠٠٠ ص ٤٩٨ -٥٠٤

[١٣] أحمد عبد الحليم عطية نيتشه / بدوي . دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي ، دار المدار الإسلامي بيروت ٢٠٠٢ ص ٤٢٩-٤٥٠

[١٤] أنظر دراستنا بدوي / نيتشه ص ٤٤٢ وما بعدها

[١٥] الموسوعة الفلسفية ص ٢٢٩

[١٧] أنظر دراساتهم في "دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي" بيروت ٢٠٠٢

in phenomenological Aesthetics by R.Inrgarden, M.Dufrenne, Gadamer and Heidegger. Qudria Ismail wrote on Max Schrler. M.Ragab translated Philosophie als strenge Wissenschaft, Nazli Ismail translated from French Meditations Cartesiennes already translated by Taysir Sheikh al-Ard in Lebanon. M.Hashem made his dissertation on P.Ricoeur with a translation now in process of Temps et Recit. Sobhi Hanna wrote on Christian phenomenology of Gabriel Maucel. A third generation of disciples are contimuing exploring phenomenology with less Islamic reading given the actual bifurcation between fundamentalism and secularism. Phenomenology may have conceeded its place to Post-moderrism, Deconstructionism and anti-philosophies.

topics as Max Scheler did in transforming theoretical phenomenology to an applied phenomenology. "Contemporary Issues" dealt with the vocation of thinking, the role of the thinker in developed countries, authenticity and contemporeinity, tradition and modernism, culture and cultural dialogue, national character, iiberation theology, dogma and revolution, transfer and creativity, socialism and capitalism, peoples and institutions popular proverbs and mass-culture, socio-political change, disgust, indifference, dialogue, ideologies, fundamentalism and secularism, violence and non-violence, conservation and liberalism ... etc. All these analysis layed the grounds for social phenomenology applied in the Muslim world [7].

10-Hanafi's disciples in Egypt and in the rest of the Arab world are continuing on the same endeavour directly or indirectly on reciprocal reading of phenomenology and Islam. Mahmoud Ragab in Egypt wrote his ph.d, on husserl. Yusuf Salama in Syria wrote his MA. On the pure logic according to Husserl. Zarif wrote his PH.D. phenomenology of Hesserl. Other dissertations touched upon applied phenomenology and social sciences. Ula Mostapha Anouar wrote phenomenology and social sciences by M.Murleau-Ponty. Habib al-Sharouni wrote the idea of body in M.Murleau-Ponty philosophy and later on translated into Arabic L'oeil et L'esprit. Said Tawfic specialized

(7)Hassan Hanafi: Contemporary Issues (2 Vols), Cairo 1976-1977; Tradition and Modernism. Arab center for research and publication, Cairo 1980; Philosophical studies. Anglo Egyptian Bookshop, Cairo 1987; East-West Dialogue (with al-Jabri). Cairo 1991; The Anguish of the scholar and the citizen (2 Vols). Dar Keba. Cairo 1998. Generations Dialogue, Dar Keba. Cairo 1998; Religion. Culture and Politics. Dar Keba. Cairo 1998. Gamal al-Din al-Afghni, Dar Keba,Cairo 1998. From Dogma to Revolation (5 Vols) Madbouli, Cairo 1988. Religion and Revolution in Egypt (8 Vols). Madbouli,= =Cairo 1989. from Transfer to Creativity (9 Vols). Dar Keba. Cairo 2001. Plus some books are written in English: Religious Dialogue and Revolution. Anglo-Egyptian Bookshop. Cairo 1977; Islam in the modern world (2 Vols): vol.I Religion Ideology and Development. vol.II Tradition, Revolution and Culture. Dar Keba, Cairo, 2000.

using the phenomenological method as Husserl did in Krisis, Erste Philosophie and phenomenologische Psychogie. Second, the phenomenological description of the development and the structure of European consciousness an analysising its sources, the Greco-Roman, the Judeo-Christian and the Pegan-popular, and describing its development from the classical to the medieval to the modern phase, and determining the point of departure in the Cogito, and the point of arrival in the Cogitatum, and parallel to the development of Islamic consciousness from the classical period which corresponds medieval scholasticism to the Ottoman period which corresponds European modern times, with a prospect on the future at a moment of crossroads between Bankrott der philosophie, Erlebnissverloss, Nihilismus, Umsturz der Werten in European consciousness and Islamic upsurgence in the Muslim world.[5] *To substantiate this Islamic reading of European consciousness, translations into Arabic was done of Tractatus Theologico-Politicus of Spinoza, Ertziehung des Menschlichen Geschlechts of Lessing, La Transcendence de Anthology of Christian philosophy in "l'Ego of J.P. Sartre and (De Magistro of Augustin, Fides quarens "the middle age intellectum of Anselm and De Ente et Essentia of Thomas Acquinas)*[6].

9-Islamic Reading of Phenomenology and Phenomenological reading of Islam did not confine itself only to the academic theoretical level but it had its application in socio-political

(5)Introduction to Occidentalism. al-Dar al-Fanniya. Cairo. 1991.

(6)Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus. General Book Organization. Cairo 1971. Lessing: The Education of Human Race. Dar al-Thaqafa al-Jadida. Cairo 1977. J.P. Sartre: La Transcendence de l'Ego. Cairo. 1976: Anthology of Christian philosophy in the middle age, Alexandria, 1968.

and his disciples. His knowledge was limitted to modern philosophy without being extended to contemporary philosophy. He was fond of the clarity and simplicity of the French style more than the German obscure and complex one. Kant was read through Goublot's

which he translated into Arabic. He "The philosophy of Kant "

was Cartesian more than Kantian. He translated from Descartes

", and from Kant "Principles of philosophy "and "Mediations "

. "Project of perpetual peace

8- The second effort to make an Islamic reading of phenomenology and phenomenological reading of Islam is his

Les "disciple Hassan Hanafi in his French youth triology:

, essai de reconstruction de la science des "méthodes d éxègese

L'éxègese "; "Ilm Usul al fiqh "fondements de la compréhension

. l'état actuel de la méthode "de la phénoménologie

phénoménologigne et son application au phénomène religieux;

. éssai d'une herméneatigne "La phénoménologie de l'Exégèse "

existentielle à partir du Nouvean Testament(4). This triologie has became a whole project on three fronts. First, the reconstruction of classical Islamic disciplines theology, philosophy, Mysticism and Scriptural disciplines (Qur'an, Hadith, Tafsir, Sira and figh)

(4)The first is his these principale de Doctort d'etat a la sorbonne en 1966 dirigee par R.Brunschwicg. The second and the third are his these secondaire dirigee par P.Ricoeur and discussed by J.Guitton. The two other members were H.Laonst and H.Gouhier. The first is printed in Cairo by high council of Arts. letters and social science in 1965. The second is printed by Dar al-frkr al-Arabi. Cairo 1976. The third is printed by Anglo-Egyptian bookshop. Cairo 1987.

6- Phenomenology is practiced in contemporary Islamic thought as a spontaneous discourse appealing to the hearts and the minds of the masses. Present challenges in the Muslim world are more than theoretical issues, but they are predicaments, pains and sorrows requiring a Muslim Max Scheler to analyse the experiences of decolonization, liberation, unification, social justice, development, identity and mass mobilization. Phenomenology became in the Reformist movements a popular discourse, a motivation for action, in order to transform the neutral consciousness to a positional consciousness [2]. Mohammed Iqbal, the Indo-Pakistani philosophers and poet analysed Islam in the individual and in history as a living experience. He discovered, following the mystics the world of subjectivity, Khudi, a term which shares the same root with the term God Khuda. Man and God, are both subjectivity, universal and normative.

7- In contemporary Islamic philosophy the first Islamic reading of Transcendental philosophy was done by Osman Amin in his famous work al-Juwaniya which means literality interiority[3]. There is no difference between Islamic classical philosophy by al-Farabi and al-Gazali and Islamic reformers such as Iqbal, al-Afghani, M.Abdou, al-Kawakibi, M.Abd al-Razek, al-Aqqad from one side and Cartesian and transcendental philosophy from the other side. Al-

by Kant. "Transcendental "Juwaniya is an Arabic translation of

The opposition between Juwani and Barrani is similar to the opposition between Transcendental and Transcendent by Kant. Osman Amin did not go further from Kant and Fichte to Husserl

(2)AL-Kawakibi studied as De Lammenais the phenomena of in difference **al-futur** in his famous book **Um al-Qura.**

(3)Hassan Hanafi: from the individual consciousness to the communautarian consciousness. homage à Osman Amin. Islamic studies. op.cit., pp.347-415.

Qur'an uses sometimes a language as if written by Husserl himself. When Moses mother put her son in the box in water her consciousness Fu'ad became empty, a distinction between empty and filled Bewusstsein. When Abraham came down to Mekka finding no sustenance he prayed to God to make the people inclinate to his posterity certain kind a social intentionality. Invocation is an Intent ionality to wards God. Revelation itself is a Divine Intentionality towards man as well as a historical Intentionality towards perfection as Lessing described in Der Erziehung des Menschlechen Geschlechts. Certainty and doute in faith, hope and despair in action, success and failure in endeavours are living experiences described in the Qur'an in a figurative speech to impress and to incite imagination.

5- Islamic mysticism is the discipline per excellence which analysed living experiences of repentance, asceticism. acceptance, reliance, resignation, patience and absorption Fana in God, called steps Maqamat. Mystics described also the dialectics of human feeling as Max scheler did in Wesen und For men der Sympathie, as well as in the gradual ascension from sensual pleasue to the person in Formalismus in Ethik and die Materiale Wertethik. They described fear and hope, absence and presence, awakeness and drunkness, self-affirmation and self-negation called psychological states Ahwal. The mystical analysis of perception is similar to Husserl's double-ray theory, a ray from the subject to the object encountered by another ray from the object to the subject, transforming the kantian a priori – a posteriori dichotomy from the formal categorical level to the perception level. The light coming out of the heart is the condition of perception by the five senses. Intuition preceeds demonstration. The Vorverstandniss preceeds judgements[1]*. Mystics defended immanence as the only meaning of Transcendence as Max Scheler did in Der Ewigen in Mensch.*

---

(1)Hassan Hanafi: Theosophy and Phenomenology. Islamic studies. Anglo-Egyptian bookshop, Cairo. 1989. PP.273-45.

culture passing through the same circumstances as in western contemporary philosophy. Phenomenology is a natural outcome in every culture threatened by a bifurcation between Rationalism and Empiricism between formalism and materialism and the need to find a third way in a certain philosophy of life.

3- It does not mean also the accidental combination of some western philosophers, such as Henri Corbin, between two fields of expertise, Islam especially Ismailism, an esotericism Batiniy a, and Hermeneutics especially Heidegger, finding himself as an expert-bridge between two cultures, a similarity between esoteric Islam and phenomenological ontology, between Mysticism and Hermeneutics, adding a third component from Jung's Archetypes and as a co-director of Oranos. The analysis of daily experiences is not only in Ismailism or in Mysticism but in other Islamic disciplines such as Methodology of Jurisprudence " Ilm Usul al-fiqh ". Similar western studies are a part of western thought rather than a part of Islamic contemporary philosophy.

4- The Qur'an, the first source of Islam analyses human and social phenomena as Lebenswelt. The existence of God. the creation of the world and the immortality of the soul, the three major articles of fait in Abrahamic religions are described as living experiences, as motivations for human praxis and foundations of the good deeds. They are not dogmatic formal creed nor material facts. Both levels are put between brackets under the epoche. God is in the self, Gnwthi sauton of Socrates, In te rede homine habitat veritas of Augustin. The world is felt as significance, as an eschatological sign as described in Der Urspung der Welt. History of the prophets is a lesson of piety and victory, an analysis of the past as a lesson for the present in preparation of the future, from retension to tension to pretension, the analysis of the internal feeling of time. Essences are universal but in the same time they are real, implemented in human praxis. In Jurisprudence Reason can understand reality. Vermunft and Virklichkeit are similar to subject and object. The

Phenomenology and Islam (*)

(**)*Dr. Hassan Hanafi*

1- The expression " Phenomenology and Islam" does not follow this common habit, taking one modern term such as Reason, Science, Globalization, Modernism, Post-Modernism, Humanism, Progress, Socialism, Capitalism ... etc and linking it to Islam by the conjunction "and". In the sub-consciousness these terms are modern terms invented in the west. Since Islam is old, a question emerges: how can the old reach the new as Christianity or Judaism did? This is done by western scholar to answer a question of leveling all non-western cultures with the west, the yardstick according to which every thing in other cultures has to be measured. It is also done by Muslim scholars to answer the question of identity in history, the homogeneity in time between the old and the new. Normally the old "Islam" is mentioned first, the new "phenomenology" is mentioned second, to satisfy the complex of inferiority of the old vis a vis the new. If the new comes first a complex of superiority is satisfied by stressing that the new exist already in the old.

2- "phenomenology in Islam" does not mean only a survey of phenomenological studies in the Muslim world: Translations, dissertations, books on Husserl and his disciples, the founders of phenomenological ontology and applied phenomendogy, but it means also the spontaneous birth of phenomenology in each

(*)Phenomenologic website world phenomenological institute Boston. 2000.

(**)Professor of philosophy. Cairo University

قواعد النشر في أوراق فلسفية

١- يقبل للنشر بهذه المجلة ، البحوث والدراسات والمقالات ، التي تتميز بالأصالة والجدية في مجالات الفلسفة المختلفة.

٢-يتراوح طول العمل المقدم للنشر بين عشرة صفحات وعشرون صفحة .

٣-تقدم الأعمال مكتوبة على الكمبيوتر مع تقديمها مسجلة على أسطوانة مرنة (٣,٥ بوصة) مع تأكيد صاحب البحث من صلاحية الأسطوانة للطبع .

٤-لا تقبل المجلة الأبحاث التي تزيد عدد صفحاتها عن ٢٠ صفحة بحد أقصى ٨٠٠٠ كلمة للمقال الواحد.

٥-تقدم البحوث والدراسات العربية المصحوبة بملخص Abstract باللغة نفسها في حدود عشرة أسطر وأخر باللغة الإنجليزية بالطول نفسه . أما البحوث والدراسات غير العربية فتقدم مصحوبة بملخص بنفس المواصفات السابقة باللغة الأصلية ، وملخص واف باللغة العربية.

٦-يراعى في إعداد قائمة المراجع ما يلي :

أ-تسجيل أسماء المؤلفين أو المحققين أو المترجمين أو المراجعين ، متبوعة بعنوان الكتاب ثم مكان النشر ثم اسم الناشر ، ثم تاريخ النشر (مع بيان الطبعة)

ب-مقالات الدوريات تبدأ باسم صاحب المقال ، ثم العنوان ثم اسم الدورية ثم رقم المجلد والعدد والمجلة وتاريخه ، ثم ارقام الصفحات التي يقع فيها المقال

٧-يرد عنوان البحث في رأس الصفحة الأولى ، متبوعا باسم المؤلف مقرونا بوظيفته وجهة عمله أو عنوانه البريدي

٨-تخضع الأعمال المقدمة للتحكيم العلمي السري وفقا للنظام المتبع في المجلة .

٩-يشترط ألا يكون العمل المقدم قد سبق نشره ، أو قدم للنشر في أية جهة أخرى ، ويكتب الباحث تعهدا بعدم تقديمه للنشر في أي جهة أخرى بعد قبوله للنشر بالمجلة .

١٠-لا يجوز إعادة نشر محتويات هذه المجلة ، إلا بعد الحصول على إذن كتابي من هيئة التحرير.

١١-لا ترد أصول الأعمال المقدمة للمجلة سواء قبلت للنشر أو لم تقبل .

١٢-توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر في المجلة إلى رئيس التحرير

١٣-الآراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها .

AORAK PHALSAPHIA

Philosophical Paper's

7

German Philosophy (2)

December 2002

Address : Dr. Ahmed Abd El Halim Attia , 18 Bulding – Cairo Univ. Giza – Egypt

Tel & Fax : 7346918 Email : AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM